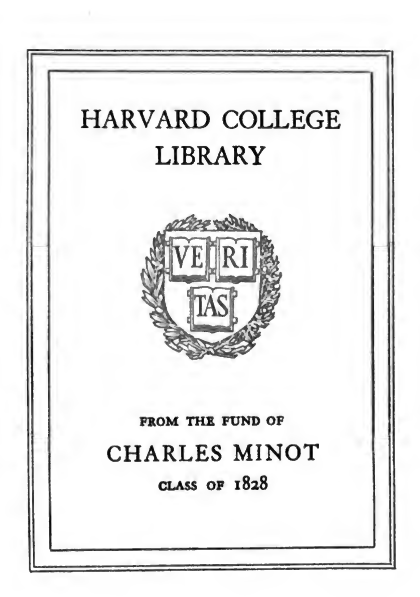
Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte ...

Julius Wellhausen


HARVARD COLLEGE
LIBRARY
VE RI TAS
FROM THE FUND OF
CHARLES MINOT
CLASS OF 1828



SKIZZEN UND VORARBEITEN.

VON

J. WELLHAUSEN.

SECHSTES HEFT.



BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1899.

Vorwort.

Die Studien, die in diesem Hefte vereinigt sind, gehn auf verschiedene Zeiten zurück. Am längsten habe ich mich mit den Verbis mediae und ultimae vocalis getragen. Stades und Müllers Ansicht ist schon vor ihnen gelegentlich ausgesprochen in einem Aufsatze, der in einer philologischen oder pädagogischen Zeitschrift vor Herbst 1872 erschienen sein muss. Ich hatte sie daraus kennen gelernt und machte sie, bei Gelegenheit der Durchsicht hebräischer Abiturientenarbeiten von 1874, gegenüber einem Stettiner Gymnasiallehrer, Alexander Kolbe, geltend, da ich sah, welche Mühe es machte, das eingeführte mittlere Vau wieder aus der Mitte zu schaffen. Ich kam freilich schön an und verdiente es auch nicht anders. Aber ich hielt fest an der Betrachtungsweise und dehnte sie von den mediae vocalis auf die ultimae vocalis aus, ohne jedoch zu einem runden Ergebnis zu kommen. Dazu bin ich auch jetzt noch nicht gelangt. Gleichwol scheue ich mich nicht, mich mit einem Versuch hervorzuwagen, in der Hoffnung, dass vielleicht Andere ihn berichtigen und ihn vervollkommnen.

Mit dem Tabari habe ich mich seit 1887 ernstlich abgegeben. Und zwar zunächst mit den beiden letzten Teilen, weil diese zuerst herauskamen. Die Vollendung des ersten liess lange auf sich warten. Da ich nun nicht anders als mit dem Anfang anfangen wollte, so verzögerte sich mein Vorhaben, eine Vergleichung der verschiedenen Traditionen des Compilators auszuarbeiten und zu veröffentlichen. Endlich ging ich doch ans Werk, ehe noch die erste Serie fertig gedruckt war. Ich glaubte, der Schluss des Saif ben Umar, der Hauptautorität Tabaris für die Zeit der vier ersten Chalifen, fehle noch. Durch das letzte Stück der Serie, das mir erst nach Ablieferung des Manuscriptes zukam, bin ich angenehm enttäuscht worden. Saif ben Umar hört grade da auf, wo ich abgebrochen habe.

Die Abhandlung über den Menschensohn ist, ebenso wie die damit zusammenhangende über die Apokalyptik, erwachsen aus neuerer Beschäftigung mit der jüdischen Geschichte. Das Thema ist wichtig, auch für die Redaction der Evangelien. Nachdem es eine Zeit lang für erschöpft gegolten hatte, wird es jetzt wieder eifrig behandelt. Durch das jüngste inzwischen erschienene Buch sehe ich mich veranlasst, hier noch einmal darauf zurückzukommen. Es ist verfasst von G. Dalman (Die Worte Jesu, Leipzig 1898).

Auf Grund des arabischen zakât habe ich für διδόναι ἐλεημοσύνην Luc. 11, 41 ein Verbum zakki postulirt (p. 189). Dalman hat mein Postulat bestätigt und das Verbum (nicht aber das Substantiv von dem es herkommt) nachgewiesen. Nun rechnet er es mir zur Schuld an, dass ich es nicht gekannt, sondern nur erschlossen habe, und erschwert meine Schuld (es richtig erraten zu haben), indem er meine Worte misversteht (p. 71). Dagegen, dass in der angeführten Stelle des Lukas die richtige Übersetzung reinigen gewesen wäre, wendet er ein, dass das Verbum diese Bedeutung nicht habe. Es hat sie wenigstens in späterer Zeit nicht mehr, es hat lediglich eine übertragene Bedeutung behalten und die eigentliche an das jüngere dakki abgegeben, das ursprünglich identisch ist. Es könnte aber wol sein, dass diese Begriffsverteilung in der Zeit Jesu noch nicht reinlich vollzogen war. Sonst müsste man annehmen, dass nicht ein Übersetzungsfehler sondern ein Lese- oder Schreibfehler (zakki für dakki) vorliege — was auf das selbe hinausläuft und wol den Vorzug verdient. Dalman meint, Lukas sei vom griechischen καθαρίζειν aus zu διδόναι ἐλεημοσύνην gelangt, er habe das Reinigen des mit Raub gefüllten Bechers bei Matthäus auf Ausleerung d. h. Verschenkung des Inhalts gedeutet. Das ist sinnig. Schade, dass Lukas gar nicht wie Matthäus vom Inneren des Bechers redet, sondern vom Inneren des Menschen (ἔσωθεν ὑμῶν 11, 39); zweifellos mit Recht.

Meiner Vermutung, dass es in Luc. 4, 26 für γυναῖκα χήραν heissen müsse γ. σύραν d. i. ἑλληνίδα (p. 189) setzt Dalman den Einwand entgegen, dass γυναῖκα χήραν am Schluss den πολλαὶ χῆραι am Anfang völlig passend gegenüberstehe. Man würde dann vielmehr erwarten: viele Witwen .... und nur zu einer einzigen ...., wenn überhaupt der Gegensatz zwischen der Vielzahl und Einzahl und nicht zwischen Israel und den Heiden spielte. Jedenfalls steht in der Parallele den vielen Aussätzigen in Israel, die

den vielen Witwen in Israel entsprechen, nicht Naeman der Aussätzige, sondern Naeman der Heide gegenüber. Dass γυνὴ χήρα aus 1 Reg. 17, 9 stammt, ist richtig; man sieht daraus, durch welche Reminiscenz der Schreiber zu seinem Irrtum verleitet wurde.

Bei Gelegenheit meiner Retroversion von Matth. 12, 41 (p. 188) wirft Dalman mir vor, dass ich ohne weiteres für aramäisch ansehe, was ebenso gut hebräisch sein könne. Das tue ich grundsätzlich. Was nicht entschiedener Hebraismus ist, gilt mir als aramäisch in den Evangelien. Ich frage nur, ob griechisch oder nicht griechisch; ob im zweiten Fall aramäisch oder hebräisch, ist mir keine Frage. Ein nicht griechischer Ausdruck kann an sich sehr oft grade so gut hebräisch wie aramäisch sein; ich setze voraus, dass er in allen Fällen aramäisch ist, in denen er es überhaupt sein kann. Manchmal könnte er an sich auch arabisch sein; es braucht nicht ausdrücklich gezeigt zu werden, dass dies in Wirklichkeit ausgeschlossen ist. Ebenso darf es als völlig ausgemacht gelten, dass, da Jesus und seine Jünger aramäisch sprachen, die ursprüngliche mündliche Überlieferung des Evangeliums aramäisch war und dass auch ein etwaiger schriftlicher Niederschlag derselben nicht hebräisch sein konnte, wenn nicht die Absicht bestand, dass die älteste Gemeinde nichts davon verstehn sollte. Da Dalman selber diese Überzeugung teilt, so ist sein Mäkeln (das er auch gegen Blass übt) um so unbegreiflicher. Oder verlangt er, man solle wie er längst Erwiesenes mit den selben Gründen noch einmal erweisen und längst Gesagtes ausführlich wiederholen?

Ich komme nun zu dem, was Dalman über den Menschensohn sagt. Er bemerkt zunächst mit Recht, dass der Plural häufiger und vielleicht ursprünglicher ist als der Singular, so wie im Syrischen bnai here (die Adlichen) vielleicht älter als bar here. Er teilt sodann das Ergebnis einer Statistik mit, welche er für denjenigen Dialekt des palästinischen Aramäisch angestellt hat, den er für spezifisch judäisch hält. Der Singular barnasch und barnascha sei ungebräuchlich, der Plural bnenascha selten; das gewöhnliche Wort für Mensch sei vielmehr nasch und nascha ohne Vorsatz. Indem Dalman nasch und nascha durchweg auf eine Linie setzt, zeigt er sich ausser Stande, die lexikalische Frage richtig zu stellen. Das indeterminirte Wort muss nämlich sorgfältig von dem determinirten unterschieden werden. Schon im Hebräischen wird adam ohne Artikel singularisch gebraucht und im Phönicischen in Folge dessen

der Plural adamim gewagt. Ebenso nimmt im Aramäischen das indeterminirte nasch (Plural naschin) singularische Bedeutung an; im Daniel kommt es meist mit kol und la vor (jedermann, niemand) und im Syrischen hat es unbestimmten Sinn (quidam). Dagegen das determinirte nascha (hebräisch ha-adam) hat stets den ursprünglichen generellen oder pluralischen Sinn bewahrt und bildet darum niemals einen grammatischen Plural; es bedeutet nicht der Mensch, sondern die Menschen. So ist es nicht bloss im Syrischen, sondern auch im Daniel. Ohne mit dem Aramäisch, das Dalman als specifisch judäisch anspricht, näher vertraut zu sein, kann man gelassen behaupten, dass es dort nicht anders sein wird. Einen Beweis dafür liefert er selber, indem er bemerkt, dass nascha dort niemals mit dem Demonstrativ verbunden werde, dass man für „jener Mensch“ nicht sage háu nascha, sondern nur háu gabra (jener Mann). Er ahnt nicht, warum.

Mit anderen Worten deckt sich nascha mit dem Plural bne nascha. Es ist keineswegs ein Ersatz für barnascha, wie Dalman meint. Wenn also barnascha im s. g. judäischen Aramäisch nicht vorkommt, so kommt „der Mensch“ (im determinirten Singular) nicht vor. Das ist nicht unglaublich. Man sagte dann für gewöhnlich „der Mann“ oder im Notfall „die Frau“, und nur im Plural „die Menschen“ — nach der älteren Sitte, die im Hebräischen überwiegt und auch in das Syrische noch stark hineinragt, wie ein Vergleich des Sinaiticus und Curetonianus mit der Peschita lehrt. Hätte aber ein Bedürfnis vorgelegen, den neutralen Ausdruck „der Mensch“ zu gebrauchen, so hätte man dafür nicht breh dnascha gewählt, weil diese Verbindung des Singularsuffixes mit nascha trotz Dalman unmöglich ist, sondern barnascha. Dass dies Wort auch in Palästina als längst geprägtes zu Gebote stand, erhellt aus Dan. 7, 13, aus dem jerusalemischen Evangeliar, und aus demjenigen Teil der spätjüdischen Literatur, dessen Aramäisch specifisch galiläisch sein soll. Dalman lehnt zwar diese Zeugnisse ab, aber nur deshalb, weil sie nicht aussagen, was er wünscht.

Wie Jesus nach Dalman barnascha wenigstens als Appellativ nicht gebrauchen darf, so auch nicht alâha (Gott), weil die Rabbinen statt dessen „der Himmel“ u. a. sagen. Sollte der eigentliche Ausdruck wirklich durch die Pedanten auch aus dem Munde des galiläischen Volkes verdrängt worden sein? Ist es unmöglich, dass Jesus wie das Volk redete und nicht wie die Schriftgelehrten?

Auch υἱὸς τοῦ θεοῦ als jüdischen Terminus für Messias zur Zeit Jesu beanstandet Dalman, weil ihn die Rabbiner nicht gebrauchen. Trotz einigen Zugeständnissen übersieht er gar zu gern den möglichen Unterschied zwischen der Sprache Jesu und der mehrere Jahrhunderte späteren der jüdischen Literatur; er ist bei etwaigen Differenzen immer geneigt, die letztere als das Prius und das Allgemeingiltige zu betrachten. Ich füge noch hinzu, dass auch auf die Vollständigkeit des in der rabbinischen Literatur erhaltenen Lexikon kein Verlass ist. Das Wort für Almosen z'kôta scheint sich dort nicht zu finden. Dass diese Bedeutung aber existirt hat, ergibt sich aus dem arabischen zakât und aus dem Derivat zakki d. i. Almosen geben. Es lässt sich darnach annehmen, dass auch für das hebräische hasîd einst ein aramäisches Aequivalent nicht gefehlt hat und dass die Essäer von h'saija benannt sind.

Ich gebe natürlich zu, dass Jesus und die Jünger nicht mesopotamisches, sondern palästinisches Aramäisch geredet haben, und dass der Anstoss nicht vorhanden ist, den ich früher einmal an λεμα (Mc. 15, 34) genommen habe, in momentaner Geistesabwesenheit, da mir die Targume bekannt und zugänglich waren. Aber Dalman verfährt tendenziös, wenn er die ihm auffälligen Berührungen der Sprache des jerusalemischen Evangeliars mit dem Syrischen auf Inficirung durch das Syrische zurückführt. Er übertreibt die Bedeutung der dialektischen Unterschiede. Das Aramäische war Weltsprache (Thuc. 4, 50. Diod. 19, 23) und als solche auch in Palästina eingedrungen, man verstand sich darin überall, wenngleich vielleicht weniger wenn man sprach als wenn man schrieb. Es kommt schliesslich auf die Probe an. Meine Beobachtungen am Neuen Testament sind vom Syrischen aus gemacht, indem nur in Zweifelsfällen Lexikon und Grammatik des Palästinischen zu Rate gezogen ist; ich warte darauf, dass Dalman sie zu schanden gemacht. Er selbst hat bisher aus seinem jerusalemischen Dialekt wenig Gewinn für das Verständnis des Neuen Testaments gezogen. Was er über den Gebrauch von αἰών und κόσμος in den Evangelien sagt, ist zwar richtig und wertvoll, aber aus dem griechischen Text geschöpft. Dagegen scheinen mir die sachlich geordneten griechisch-aramäischen Vocabularien, die er aufzustellen sucht, keinen der Mühe entsprechenden Nutzen abzuwerfen; bezeichnend für die Systematik sind die Überschriften: „die Gottesherrschaft ist ein Gut, Inhalt einer

Verkündigung, eintretender Zustand, eine Zuständlichkeit innerhalb deren Menschen sich befinden, in welche Menschen gelangen.“ Wenn das aramäische Urevangelium in extenso hergestellt werden soll, so kann das allerdings nur in der besonderen Mundart geschehen, in der es verfasst war; die blossen Formen und die gleichgiltigsten Worte, namentlich die Synonyma, kommen dabei in Betracht und machen oft die meisten Schwierigkeiten. Dalman scheint sich die Aufgabe so zu stellen, er veröffentlicht gleichsam Vorarbeiten für eine vollständige Übersetzung. Er ist stolz auf sein systematisches Verfahren und tadelt die bloss gelegentliche Beobachtung. Mit Unrecht. Das Verständnis des Ausspruchs: „das Reich Gottes kommt nicht dadurch dass man darauf wartet“ (d. h. den Mund für die gebratene Taube offen hält) ist aus dem Griechischen zu gewinnen und nicht durch lange Erörterungen darüber, welches aramäische Wort wol dem μετὰ παρατηρήσεως entsprochen haben möchte. Vielmehr nur in den Fällen, wo der sprachliche Ausdruck oder der Sinn aus dem Griechischen sich nicht erklärt, hat man Anlass zur Retroversion; sie ist auch nur dann einigermassen gesichert, wenn der Anstoss dadurch verschwindet. Meistens entsteht derselbe durch Idiotismen, die durch alle aramäischen Dialekte gehn, und sogar oft durch solche, die das Aramäische mit dem Hebräischen und dem Arabischen gemein hat.

Nach 25jähriger Beschäftigung mit der rabbinischen Literatur findet Dalman seine eigene Ausrüstung noch immer sehr der Vervollständigung bedürftig, um so weniger versteht er, wie ich ohne nennenswerte Vorkenntnisse auf diesem Gebiet meinen könne, mich bei der Erklärung evangelischer Ausdrücke aus dem Aramäischen beteiligen zu dürfen. Es kommt indessen nicht bloss auf die Brille an, sondern auch auf die Augen. Damit soll das grosse Verdienst Dalmans nicht herabgesetzt werden, er darf sich mit vollem Rechte seines Fleisses und seiner Energie Anderen und auch mir gegenüber rühmen. Ausserhalb des Neuen Testaments haben ihm diese Eigenschaften wertvollere Früchte getragen. Seine Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch ist des Dankes wert. Leider beschränkt er sich darin auf die Formenlehre; es wäre sehr zu wünschen, dass er auch die Syntax hinzufügte. Diese Aufgabe ist allerdings feiner und schwieriger; doch wird sie erleichtert durch das nicht genug gewürdigte Vorbild, welches Nöldeke gegeben hat.

Göttingen, 30. Dezember 1898. W.

PROLEGOMENA

ZUR

ÄLTESTEN GESCHICHTE DES ISLAMS.

1. Saif ben Umar.

Die Untersuchungen, die ich hiermit beginne, beschäftigen sich mit der Geschichte des Islams soweit sie noch zusammenfällt mit der Geschichte der Araber, in der prägnanten ersten Zeit, in der sich schon alle Keime der Zukunft regen. Was hier vorzugsweise nachzuholen ist, das ist die Scheidung der verschiedenen Berichte. Die Werke der ursprünglichen Berichterstatter sind uns nämlich nicht in ihrer selbständigen Form erhalten, sondern nur als Bestandteile von Compilationen. In der Art, wie sie darin verwertet sind, besteht aber ein grosser Unterschied. Die späteren Compilatoren verschmelzen ihr Material, welches sie selber gewöhnlich schon nicht mehr aus erster Hand beziehen, möglichst zu einer einheitlichen Masse; so lange nur sie bekannt und zugänglich waren, war die Kritik sehr unsicher. Jetzt ist sie leicht gemacht, seit einige der wichtigsten älteren Compilatoren veröffentlicht sind[1]). Diese stellen die Varianten unverarbeitet neben einander und geben dabei ihre Herkunft an. Darin besteht z. B. der Vorzug Tabaris vor Ibn alAthir, obgleich dieser verständiger und vollständiger ist als jener. Neben Tabari kommt für uns besonders Balâdhuri in Betracht. Er ist älter als jener und hat weit mehr Urteil; er unterscheidet jedoch seine Autoritäten nicht so deutlich und zerstückelt sie stärker durch das Princip rein geographischer Anordnung. Die Ausgabe des Ibn Saʿd, der dem Balâdhuri an Alter voranzustehn scheint, steht in Aussicht. Er wird die Excerpte Tabaris, namentlich die aus Vaqidi entnommenen, wesentlich vervollständigen; aber wir brauchen nicht auf ihn zu

[1]) Das Hauptverdienst daran hat M. J. de Goeje in Leiden, der auch in der Kritik die ersten glücklichen Schritte getan hat.

warten, um mit Erfolg die Aufgabe in Angriff zu nehmen, die wir uns gesteckt haben.

Unter den ursprünglichen Berichterstattern versteh ich die ältesten historischen Schriftsteller. Diese sind natürlich auch Sammler, in dem Sinne wie es jeder Historiker ist. Sie haben ihren Stoff nicht aus den Fingern gesogen, sondern aus Quellen zusammengetragen. Sie geben in der Regel für jedes Erzählungsstück den sogenannten Isnâd an, d. h. die Filiation der Überlieferung von ihrem Ausgangspunkt herab, nämlich von einem Zeitgenossen, welcher Zeuge für das betreffende Factum und oft auch activ dabei beteiligt war. Trotzdem aber sind sie nicht Compilatoren von disparaten und widerspruchsvollen Traditionen, sondern Vertreter einer einheitlichen historischen Anschauung, in die alle von ihnen gesammelten Data passen, bis auf gewisse ausdrücklich erwähnte Ausnahmen. Man braucht also in der Regel nicht weiter auf die bunten Isnade der Einzeltraditionen einzugehn, sondern darf Historiker wie Abu Michnaf, Ibn Ishaq, Abu Maʿschar, Vaqidi u. a. als letzte Autoritäten betrachten, an die man sich zu halten hat; wie es auch schon Baladhuri und Tabari tun, wenn sie sich mit der Angabe „Ibn Ishaq sagt, Vaqidi sagt“ begnügen, ohne den Isnad beizufügen, auf den sich jene stützen. Man darf sogar behaupten, dass für uns der Wert des Isnad von dem Wert des Historikers abhängt, dem er als zuverlässig erscheint; bei schlechten Historikern ist auch auf gute Isnade kein Verlass, und gute Historiker verdienen auch dann Zutraun, wenn sie keinen Isnad geben, sondern nur bemerken: ich habe es von einem, dem ich Glauben schenke. Dies bedeutet eine grosse Vereinfachung der kritischen Analyse[1]).

Die Zeit, mit der wir zu tun haben, zerfällt in zwei Perioden, die der vier ältesten Chalifen und die der Umaijiden. Für die erste Periode folgt Tabari hauptsächlich dem Saif b. Umar al-Usaidi alTamimi, der unter Harun alRaschid gestorben ist und zwei an einander schliessende Werke hinterlassen hat, eins über den Abfall der Araber nach dem Tode des Propheten und die grossen Eroberungen[2]), und ein anderes über die Wirren nach der

[1]) Ich rede hier natürlich nur von dem eigentlich geschichtlichen Hadith, der chronologisch erzählt und häufig annalistisch geordnet ist.

[2]) Die فتوح d. i. die Gesta Dei per Arabes.

Ermordung Uthmans[1]). Tabari citirt ihn zuerst zerstreut seit 1794, 17 (= 1749, 16); von 1844, 13 an benutzt er ihn als fortlaufende Hauptquelle, und zwar nach zwei Recensionen, der des Ubaidallah b. Sa'îd alZuhri (حدّثنا) von seinem Oheim Ja'qub von Saif und der des Sarî b. Jahia (حدّثني oder كتب الىّ) von Schu'aib b. Ibrahim alTamimi von Saif[2]). Sehr häufig gibt er beide Recensionen als sich deckend an und bemerkt dann wol kleine, rein formale Differenzen[3]); doch citirt er auch die eine oder die andere einzeln, ohne damit sagen zu wollen, dass er das betreffende Stück nur in der einen und nicht auch in der anderen gefunden hätte[4]). Saif selber führt seine Informationen bis auf den Urquell zurück[5]) und verwendet, im Unterschied von den Älteren, besondere Sorgfalt auf die vollständige und kunstgerechte Angabe des Isnad. Er gibt sich durchaus als selbständiger und primärer Sammler und Redactor des Materials, auf gleicher Stufe mit Ibn Ishaq, Abu Ma'schar u. A.

Der Tenor des Saif wird bei Tabari gelegentlich unterbrochen durch meist kurze Mitteilungen aus Ibn Ishaq, Vaqidi, Madàini (bez. Abu Ma'schar), Ibn Kalbi (bez. Abu Michnaf), welche sich nach Baladhuri und Anderen ergänzen lassen. Vergleicht man damit den Bericht des Saif, so ergibt sich ein durchgehender Widerspruch. Er ist der Art, dass man nicht ausgleichen kann, sondern für oder wider sich entscheiden muss. Für oder wider Saif? das ist die Frage, auf deren Beantwortung unsere Aufgabe in diesem ersten Stück zumeist hinausläuft. Saif besticht zunächst sowol durch seinen zusammenhangenden Pragmatismus als auch durch die Fülle seines Details, an Sachen und Namen. Aber er steht vereinzelt den Anderen gegenüber, er ist der Vertreter einer

---

[1]) Fihrist des Nadim p. 94. Fihrist des Abubakr b. Chair (Bibl. ar. hisp. 9.10) p. 237. Sprenger 3,544 n. 1. Über die Banu Usaijid von Tamim s. Tab. 1 1932, 15 (1933, 10). 2208 l.

[2]) Im Fihrist 94,6 steht falsch Saif von Schu'aib statt Schu'aib von Saif. Der Zuhrit heisst im Fihrist 95,7 Abdallah b. Sa'd; vgl. Tab. 2016 b.

[3]) 1856, 10 Guschaisch, Guschnas? 1858, 14 s Aihala, Abhala. 1859, 3 1872, 7, 2050, 18.

[4]) Vgl. 1794, 17 Ubaidallah mit 1749, 16. 18 Ubaidallah und Sari. Später beschränkt sich Tabari auf die Wiedergabe des Saif nach Sarî von Schu'aib.

[5]) Ein paar mal citirt er den Ibn Ishaq.

spezifisch iraqischen gegenüber der alten higâzischen d. h. medinischen Tradition. Um zu einem sicheren Urteil zu gelangen, dazu bedarf es freilich eines Tertiums, eines unabhängigen und zuverlässigen Masses. Urkunden, die diesen Dienst verrichten könnten, sind kaum vorhanden. Doch gibt es einen Ersatz dafür in zwei den Ereignissen gleichzeitigen oder nahezu gleichzeitigen Berichten christlicher Kleriker. Nach den in der Ztschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft 1875 p. 76 ss. veröffentlichten Aufzeichnungen eines Syrers hat die entscheidende Schlacht gegen die Romäer am Jarmuk stattgefunden im August 636. Das gleiche Datum, nemlich Ragab 15 A. H., geben Ibn Ishaq bei Tabari und Vaqidi bei Baladhuri. Saif dagegen setzt die Schlacht in den Gumâda I 13 A. H. = Juni 634, also über zwei Jahr zu früh. Nach der von Zotenberg veröffentlichten und bearbeiteten Chronik des Bischofs Johannes von Nikiu ist das ägyptische Babylon (bei Fustât) im Jahre 641 gefallen und Alexandria im Jahre 642 übergeben. Die entsprechenden Ansätze, nemlich 20 A. H. für Babylon und 21 für Alexandria, finden sich auch bei Ibn Ishaq; dagegen ist nach Saif das Jahr der Eroberung Aegyptens A. H. 16 = A. D. 637. Mit der Chronologie fällt der ganze Pragmatismus Saifs; die Datirung der Schlacht am Jarmuk zieht die der Schlacht bei Qadisìa nach sich, und mit der Ansetzung des Zuges nach Aegypten hängt die des völlig gesicherten Besitzes von Palästina zusammen. Diese beiden Fälle genügen; ich will indessen noch zwei weitere hinzufügen. Nach Saif ist der ganze Osten bis zum Oxus und Indus schon im Jahre 18 A. H. vollständig unterworfen, und ebenso Spanien schon unter Uthmân erobert[1]). Auch ohne Urkunden steht es fest, dass dies Ungeheuerlichkeiten sind.

Dadurch wird nun ein starkes Vorurteil gegen Saif begründet[2]). Wir sind berechtigt und verpflichtet, ihm von vornherein zu mistrauen und der higazischen Tradition den Vorzug einzuräumen. Wir können uns darum aber doch nicht davon dispensiren, das

---

[1]) Tab. 1, 2817: Auf Uthmans Befehl setzten die beiden Abdallah b. Nâfi', mit Arabern und Berbern, über das Meer und eroberten Andalus und Franken; Uthman sagte, nur auf diesem Wege, über Andalus, werde Konstantinopel eingenommen werden. Über die wirkliche Eroberung Spaniens unter Valid I gibt Tabari nur die magersten Notizen.

[2]) auch gegen Tabari, sofern dieser vorzugsweise den Saif reproducirt.

Einzelne der Reihe nach durchzugehn; zumal es der Mühe lohnt, die bei der Entartung der Tradition wirkenden Triebe zu verfolgen. Wir beginnen mit der Niederwerfung der Ridda, mit der Eroberung Arabiens, das von Muhammad nur sehr oberflächlich bezwungen war und alsbald nach seinem Tode wieder abfiel (A. H. 11 = 29. März 632 bis 17. März 633).

2. Asad und Ghatafân.

Die Ridda war nur ein Abfall von der Herrschaft der Quraisch in Medina, nicht von der Religion des Islams; die Propheten, die an der Spitze standen, traten ebenso wie Muhammad im Namen Allahs auf und nicht im Namen irgend eines Götzen. Die Aufständischen liessen zum Teil in Medina erklären, sie wollten wol den Gottesdienst verrichten, aber keine Steuer bezahlen. Abgesehen von den Abgaben richtete sich ihr Widerwillen gegen die Boten, die Muhammad in der letzten Zeit seiner Herrschaft an viele Stämme gesandt hatte, um sie im Recht und in der Religion zu unterrichten und um die Steuer einzunehmen; es waren noch keine richtigen Provinzialbeamten und Statthalter, aber sie beaufsichtigten doch tatsächlich die einheimische Aristokratie und konnten für Controleure und Spione der Centralregierung in Medina gelten. Sehr häufig standen sich zwei Parteien in einem Stamme gegenüber und zwei Rivalen um die Herrschaft; die Minorität wandte sich nach Medina und suchte Halt im Anschluss an den Islam; das war dann der Anlass für Muhammad, sich einzumischen, seine Boten zu schicken und den ihm genehmen Prätendenten zu unterstützen. Das Signal zum Abfall gab der Tod des Propheten, damit schien die Theokratie in sich zusammen zu brechen. Wol hatte die Unzufriedenheit schon früher bestanden, und an einzelnen Stellen soll sie sich auch schon früher Luft gemacht haben. Aber in grossem Umfange und in gefährlicher Weise kam sie doch erst nach Muhammads Tode zum Ausbruch, und zwar sofort darnach.

„Dem Propheten haben wir gehorcht, sagt Hutai'a, aber dem Vater des Kamelkalbes gehorchen wir nicht, sonst müssten wir am Ende auch noch dem Kamelkalbe selber gehorchen“ — wenn nämlich die Herrschaft einfach unter den Quraisch forterbte, von dem

Propheten auf Abubakr und von diesem auf seinen Sohn überginge[1]). Die Steuer wurde zurückbehalten, die Boten mussten fliehen, wenn sie nicht bei einer treu gebliebenen Minorität Zuflucht fanden. Es traf sich glücklich für die Abgefallenen, dass Medina etwa zwei Monate lang von Truppen entblösst war, weil alsbald nach des Propheten Tode das Heer unter Usâma nach Syrien geschickt war. Ausserdem schien ihnen der Zwist zwischen den Quraisch und den Ançâr günstig zu sein; es war nicht vorauszusehen, dass der Kampf gegen den Aufstand in Wahrheit am meisten dazu beitrug, diesen Zwist zu begraben.

So viel zur Orientirung über die Sachlage. Nach Saif b. Umar benutzten nun die Aufständischen in der Nähe von Medina, die zu dem Volke Ghatafân gehörten, die Zeit der Abwesenheit des Heeres unter Usâma, um die Offensive zu ergreifen. Sie hatten drei Lager, das grösste in alAbraq (Rabadha), die beiden andern nahe bei Medina in DhulQaçça und Dhu Husà. Von Dhu Husà aus machten sie einen Überfall, indessen die Mediner unter Abubakr waren auf ihrer Hut und trieben sie bis in ihr Lager zurück. Dort freilich wurden ihre Kamele durch aufgeblasene Schläuche scheu gemacht und gingen mit ihren Reitern durch, nach Medina zurück. Auf die Nachricht von diesem angeblichen Erfolge ihrer Brüder kamen nun auch die in DhulQaçça lagernden Ghatafan an, wurden indes von Abubakr und den drei Söhnen Muqarrins überrascht, flohen in ihr Lager zurück und mussten auch dieses räumen. Siegreich nach Medina heimgekehrt, wurden die Muslime ermutigt durch die Ankunft der Steuern von Tamîm und durch die Rückkunft Usâmas. Jetzt ging Abubakr zum Angriff über und zog mit seiner alten Mannschaft, ohne die noch zu ermüdeten Truppen Usâmas, gegen die Ghatafan in alAbraq, die er völlig zersprengte. Er kam dann nach Medina zurück und ging nun von dort nach DhulQaçça, wo er ein grosses Heer organisirte, dessen Kern aus den inzwischen erholten Truppen Usâmas bestand. Er teilte es in elf Abteilungen, ernannte elf Emire, gab allen eine schriftliche Instruction und wies einem jeden seine Provinz an. Den Heeren voraus sandte er Boten mit Schreiben an die Stämme, um die

[1]) Hutai'a 34, 4. 5. ed. Goldziher DMZ 1893 p. 43. Vater des Kamelkalbes ist Übersetzung von Abubakr; er heisst auch Abul Façîl d. i. Vater des entwöhnten Kalbes (Tab. 1827, 10. 1866, 15. 1890, 6).

Abtrünnigen zu bedrohen und die Treuen zu stärken und zu sammeln. Nachdem Saif auf diese Weise Alles durch den Chalifen hat vorbereiten lassen, geht er nun über auf Chalid b. alValid, einen der elf Emire. Chalid machte zunächst eine Diversion gegen die Taiji und es gelang ihm, sie von Anschluss an die Aufständischen abzuziehen oder zurückzuhalten, wobei er von Adî b. Hatim unterstützt wurde. Durch die Taiji verstärkt marschirte er dann gegen den falschen Propheten Tulaiha in Buzâcha, den Führer der Asad. Die Asad standen seit Alters mit den Ghatafan im Bunde, eine Zeit lang hatte sich (in Folge verschiedener Parteistellung zu einem Dritten im Bunde, den Taiji) das Verhältnis gelockert, nach dem Tode Muhammads aber durch die gemeinsame Auflehnung gegen die Herrschaft von Medina wieder hergestellt. Ujaina mit einem Teil der Ghatafân befand sich im Lager Tulaihas, auch der bei alAbraq geschlagene Teil hatte sich dorthin geflüchtet. Den Bericht Saifs über die Schlacht von Buzacha, in der Tulaiha und Ujaina von Chalid schimpflich besiegt wurden, gibt Tabari nicht. Die Schlacht entschied die Unterwerfung auch der Sulaim und der Havâzin, die auf den Ausgang gewartet hatten. Die dem Islam treu gebliebenen Minoritäten regten sich und bekamen die Oberhand. Chalid unternahm von Buzacha, wo er einen Monat blieb, Streifzüge nach verschiedenen Seiten, um die Abgefallenen zum Gehorsam zurück zu bringen. Ein bunter Haufe, der sich in Hauab um die Umm Ziml und ihr Kamel geschaart hatte, zerstob vor ihm. Darauf marschirte er gegen die Tamîm nach Butâh. Vgl. Tab. 1873—1887. 1892—1903. 1922.

Anders lautet der Bericht bei Balâdhuri (94 ss.), in den sich die bei Tabari erhaltenen Angaben des Ibn Kalbi von Abu Michnaf (1887—9), Madâini von Abu Ma'schar (1870), und Ibn Ishaq (1890 s. 1896. 1904—8) fügen. Abubakr wies die Forderung der Stämme auf Erlass der Steuern standhaft zurück, obwol er ihren Angriffen gegenüber wehrlos gewesen wäre. Er blieb bis zur Rückkehr Usâmas in Medina. Erst dann rückte er aus nach Dhul-Qaçça an der Nagdstrasse, um dort sein Heer zu sammeln und zu ordnen; im Gumada I oder II A. H. 11 = August 632 (Abu Ma'schar 1870, 11). Dort wurde er von einem Haufen der Fazâra unter Châriga b. Hiçn und Mantzûr b. Zabbân überrascht, musste Deckung in einem sumpfigen Gebüsch suchen (Abu Ma'schar 1870, 18), trieb aber die Angreifer am Ende doch glücklich ab. Er

übertrug nun dem Chalid b. alValîd den Befehl über das ganze Heer, das sich im Lager zusammengefunden hatte (Abu Michnaf 1887, 15. 18). Dieser wandte sich, veranlasst durch Adi b. Hatim, zunächst gegen die Taiji, hielt sie beim Gehorsam fest und verstärkte sich durch sie (1888 s.). Darauf marschirte er nach Buzâcha, wo sich die Asad unter Tulaiha und siebenhundert Fazara unter Ujaina b. Hiçn gesammelt hatten, und schlug sie; Ujaina gab den Kampf auf, da er sah, dass Tulaiha sich nicht daran beteiligte, sondern sich in seinem Zelte einhüllte, um zu prophezeien (Ibn Ishaq 1890s). Daneben fanden noch kleinere Gefechte statt, bei Rammân uud Abanain, und namentlich bei Ghamr gegen die Fazâra unter Châriga b. Hiçn. Nach der Unterwerfung der Asad und Ghatafan machte sich die der Sulaim und Havâzin (Amir) leicht. Chalid schlug den Sulaimiten Abu Schagara, den Sohn der Chansâ. Darauf marschirte er gegen die Tamîm nach Butâh.

Statt der Ghatafan im Allgemeinen werden hier bestimmter die zu ihnen gehörigen Fazâra genannt, die zu einem Teile unter Ujaina sich mit den Asad vereinigt haben, zum andern unter Chariga, dem Bruder Ujainas, in ihrem Lande verblieben sind[1]). Von den Lagern der Beduinen in Dhu Husa und DhulQaçça ist keine Rede, und ebensowenig von zwei Angriffen derselben von dort aus auf Medina, die Abubakr glücklich abschlug, ehe Usâma zurückkehrte. DhulQaçça wird nur einmal erwähnt, und zwar als ὁρμητήριον Abubakrs, nach der Rückkehr Usâmas. Dort erlitt er einen Überfall durch Châriga, der sich gefährlich anliess aber doch zuletzt glücklich bestanden wurde. Diesen Kampf bei DhulQaçça scheint Hutaia 34, 4[2]) im Auge zu haben. Er wird identisch sein mit dem, der nach Saif bei Dhu Husa stattfand, wo die Kamele der Muslimen vor aufgeblasenen Schläuchen ausgerissen sein sollen[3]); Dhu Husa ist ein sonst nirgend vorkommender Ort, der nur von Saif erwähnt und wahrscheinlich zu Unrecht von DhulQaçça unterschieden wird. Ausser unfreiwillig bei DhulQaçça ist Abu-

[1]) Nach Hutaia 34, 3 scheint es, dass bei Buzâcha auch die ʿAbs, bei Ghamr dagegen nur die Dhubiân (Fazâra) gekämpft haben.

[2]) „am Abend als Abubakr mit den Lanzen in Trab gebracht wurde“. Es ist damit jedenfalls ein Kampf gemeint, der vor Ghamr fiel; denn die Schlacht von Ghamr hat in dem Liede Nr. 34 überhaupt noch nicht stattgefunden; die Dhubiân lagern noch in Ghamr.

[3]) Vgl. Kamil 223, 11, wo dem Saif gegen Hutaia Recht gegeben wird.

bakr nach der älteren Tradition überhaupt nicht an den Feind gekommen. Insonderheit hat er nicht das Hauptlager der Ghatafan bei Abraq (Rabadha) in der Mitte ihres Landes angegriffen und gesprengt. Das Hauptlager befand sich gar nicht in Abraq, sondern in Ghamr (vielleicht nahe bei Abraq), wo aber nicht Abubakr, sondern Chalid den Chariga besiegte[1]). Auch das Verdienst der systematischen Disposition des Feldzugs hat Abubakr in Wahrheit nicht gehabt. Nach Saif entwirft er den Plan und instruirt elf Führer ihn auszuführen — genau so wie es später Umar bei der angeblichen Eroberung von Iran im Jahre 18 gemacht haben soll (Tab. 2568 s. 2634 s.). Hinterher verläuft indessen der Feldzug gar nicht nach dem Programm; die elf Führer, deren jedem ein Heer beigegeben sein soll (1881, 7), lassen wenig oder nichts von sich merken; sie verschwinden vor Chalid. Und nach der älteren Tradition ist dieser in der Tat der einzige von DhulQaçça ausgesandte Feldherr gewesen; ihm allein hat Abubakr das ganze medinische Heer[2]) übergeben und ihn nach eigenem Ermessen handeln lassen. Es treten zwar neben ihm, namentlich nachdem er seine Erfolge gewonnen hatte, noch andere Führer auf, z. B. Ikrima, aber diese hatten nur wenige Mediner bei sich; sie waren wesentlich Legaten, auf Diplomatie angewiesen. Sie mussten sich ein Heer erst an Ort und Stelle bilden durch die Zusammenfassung der treugebliebenen Minoritäten in den Beduinenstämmen, mit denen sie den Majoritäten überlegen waren, weil diese sich weder jemals alliirten, noch unter sich entschlossen zusammenhielten. Ausser diesen medinischen Emissären gab es auch Beduinen, die innerhalb ihres eigenen Stammes erfolgreich mit den Muslimen gegen die Abtrünnigen operirten.

---

[1]) Nach Baladhuri war die Schlacht von Ghamr erst nach der von Buzâcha und dies wird bestätigt durch Hutaia 34, 3.4, wo es heisst, dass, nachdem die Abs und Taiji und Asad klein beigegeben hätten, d. h. nach Buzâcha, nur noch die Dhubiân (Fazâra) in Ghamr unter den Waffen stünden. Saif hat auch von Ghamr läuten hören; er erwähnt es 1897, 12 in dem gleichen Zusammenhang wie 1879, 8 Abraq, nur dass er als Sieger von Ghamr 1897, 8 Chalid und nicht Abubakr nennt. Er setzt Ghamr (wie Abraq) vor Buzâcha, und das geschieht auch Jaqut 3, 814: Chalid kam von Aknâf d. h. von dem Zuge gegen die Taiji (Tab. 1886, 7. 1893, 1) nach Ghamr.

[2]) wesentlich das Heer Usâmas, das nach Vaqidi (übers. von Wellhausen) d. 435 dreitausend Mann stark war.

Darum kann natürlich doch diese oder jene Nachricht etwas taugen, die wir nur bei Saif finden, z. B. die über das Verhältnis der Asad Ghatafan und Taiji zu einander und über das erste Auftreten Tulaihas 1892 s. Doch empfiehlt sich grosse Vorsicht; die Bestimmtheit der Angaben, die Nennung von Namen, gewährt keine Sicherheit. Saif bezeichnet Harith und Auf als Führer der Ghatafan (1873. 78), während in Wahrheit Chariga und Mantzur neben Ujaina an der Spitze gestanden haben, von denen er völlig schweigt. Er berichtet, der Asadit Hibâl, von seinem Bruder Tulaiha ins Lager der Fazara nach DhulQaçça gesandt, habe von dort den zweiten Angriff auf Medina mitgemacht und dabei seinen Tod gefunden, noch vor der Rückkehr Usâmas; zur Rache dafür hätten die Ghatafan (denen die Rache gar nicht oblag) die unter ihnen befindlichen Muslime getötet (1873. 77). In Wahrheit trafen bei dem Marsch nach Buzâcha zwei der Avantgarde Chalids angehörige Männer, Ukkâscha und Thâbit, auf Hibal und töteten ihn; zur Rache wurden sie dann selber von Tulaiha erschlagen.

3. Tamim.

Das grosse Ereignis für die Tamim im Jahre 11 war das Auftreten der Prophetin Sagâh in ihrer Mitte. Sie stammte aus ihnen, wohnte aber unter den Taghlib in Mesopotamien (Tab. 1911, 14) und brach mit ihren Anhängern von dort auf, ohne Zweifel aus Anlass von Muhammads Tode, der den Zusammenbruch seines Lebenswerks zu bedeuten schien. Die muslimische Tradition erzählt eigentlich nur das Nachspiel des grossen Ereignisses, nämlich das Verfahren Chalids gegen das Geschlecht der Sagah, das ihr unter allen Tamimiten am längsten treu blieb, gegen die Jarbu' und ihren Fürsten Malik b. Nuvaira; die Berichte darüber stimmen im Wesentlichen überein[1]. Indessen kommen doch auch die Voraussetzungen dieses Nachspiels notgedrungen zur Sprache, und dabei zeigt sich eine bedeutsame Differenz zwischen Saif und den übrigen Überlieferern.

Saif beginnt mit einer allgemeinen Schilderung der Verhältnisse unter den Tamim. Er teilt sie in vier Gruppen. Erstens die Sa'd b. Zaidmanât; das sind die Auf und Abnâ, und die Muqâ'is

---

[1]) Z. B. Saif (Tab. 1924—27) mit Ibn Ishaq (1927—29). Vgl. Nöldeke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber p. 87 ss.

und Butûn. Zweitens die Amr b. Tamim; das sind die Bahda und die Chaddam. Drittens die Hantzala; das sind die Jarbû' und die Mâlik[1]). Viertens die Ribâb; das sind die Abdmanât und die Dabba. Er gibt die Fürsten an, bei denen die Steuerkamele deponirt wurden; bei den Tamim fungirten nämlich einheimische Fürsten als Steuerempfänger und nicht medinische Beamte[2]). Es handelte sich nach dem Tode Muhammads darum, ob die deponirten Steuerkamele an die zuständige Stelle abgeliefert wurden oder nicht; das war das Kriterium der Treue gegen den Islam oder des Abfalls. Die Amr und die Ribâb blieben treu. Ebenso die Sa'd, obgleich Qais b. 'Açim, der Führer der einen Hälfte, eine Weile schwankte, da er das Gegenteil von dem tun wollte, was Zibriqân tat, der Führer der anderen Hälfte. Die Hantzala fielen ab, nämlich die Jarbu' unter Malik b. Nuvaira und die Malik unter Vakî'; einzelne Häuptlinge, die nicht mit tun wollten, mussten flüchten. So standen die Sachen unmittelbar nach dem Tode Muhammads, ehe Sagah erschien (1911, 4. 5). Durch ihr Auftreten veränderte sich in der Stellung der Parteien nichts. Nur die Hantzala, die schon vorher vom Islam abgefallen waren, schlossen sich ihr an. Von ihnen bewogen, wandte sie sich nicht gegen Abubakr, wie sie eigentlich vorhatte, sondern gegen die übrigen Tamimiten, und zwar griff sie zunächst die Ribâb an. Aber sie wurde von den Ribâb geschlagen und dann auch noch von den Amr. Da verliess sie das Land der Tamim und zog mit ihrem mesopotamischen Anhange ab nach Jamâma, wo Musailima mit Thumâma b. Uthâl im Kampfe lag. Als Chalid in das Gebiet der Tamim kam, hatten auch die Jarbu' ihre Parteinahme für Sagah bereut, allerdings erst, nachdem diese von Jamama, mit Zurücklassung einiger Taghlibiten unter Akka und Hudhail, wieder nach Mesopotamien zurückgekehrt war. Sie erklärten ihm, sie hätten nur deshalb mit ihr gemeinsame Sache gemacht, um eine Gelegenheit gegen die Ribâb zu haben (1921).

Nach dieser Darstellung hätte Sagah im Grunde gar keine Wirkung auf die Tamim ausgeübt. Aber Saif selber führt einzelne Data an, die im Widerspruch zu seiner Gesamtanschauung

[1]) Auch 3179 unterscheidet Saif diese drei Gruppen der Tamim.

[2]) Ob dies allgemein gilt, ist die Frage, da erzählt wird, dass Malik b. Nuvaira einen Steuerempfänger erschlagen habe. Das Deponiren der Kamele scheint keine ordentliche, sondern eine ausserordentliche Maassregel zu sein.

stehn. Er teilt Verse mit, aus denen erhellt, dass doch noch manche andere tamimitische Edle, als Ibn Nuvaira und Vakiʿ, in die Bewegung hineingerissen wurden (1911—1914). Sogar von Qaʿqâ b. Amr, den er anderswo als Niederwerfer der Ridda und als Ideal eines muslimischen Helden feiert[1]), gesteht er zu, dass er in naher Verwandtschaft und enger Verbindung mit Sagah gestanden hat, und führt einen Vers an, wonach er auf ihrer Seite fechtend in die Gefangenschaft der Ribâb geraten ist (1911, 13. 20). Dazu kommen nun diejenigen Angaben Tabaris, die nicht auf Saif, sondern auf Kalbi und Andere zurückgehn (1917—19). Hier werden mehrere vornehme Tamimiten aus allen Stämmen als Anhänger der Prophetin aufgeführt, darunter Zibriqân und Utârid, die Saif als ihre Gegner nennt. Die Teilnahme für sie beschränkte sich nicht auf die Hantzala. Die Kalb und die Rabîʿa neckten und ärgerten ganz Tamîm mit der Sagâh (1919, 10). Ein dem Qais b. ʿAçim oder dem Utârid b. Hagib zugeschriebener Vers lautet: unsere Prophetin ist ein Weib um das wir kreisen, während sonst die Propheten der Menschen Männer sind (1919, 9. Agh. 12, 157. 18, 166). Baladhuri sagt 99, 18, dass nur die eigentlich nicht zu den Tamîm gehörigen Ribâb feindlich gegen Sagah aufgetreten seien. Von den Taghlib brachte sie nur wenige Männer mit, den Hauptanhang fand sie bei den Tamim. Nach Agh. 18, 166 war die Parteinahme für sie allgemein unter den Tamim, und alle angesehenen Männer traten auf ihre Seite; sie machten mit ihr den Zug[2]) nach Jamâma. Letzteres wird auch Tab. 1919 vorausgesetzt, während Saif nur weiss, dass die Tamim auf Seiten der Muslime die Ridda in Jamâma und Bahrain bekämpfen halfen. Von Musailima, zu dem Sagah in ein freundliches Verhältnis trat, sollen sie die Vergünstigung erhalten haben, dass sie nur dreimal täglich zu beten brauchten, eine Vergünstigung, von der sie noch lange nachher Gebrauch machten (Tab. 1919. Agh. 18, 166).

Mit dem Auftreten der Sagah hängt ohne Zweifel der Abfall der Tamim zusammen, den Saif, soweit er ihn überhaupt zugibt,

[1]) Tab. 1899. 2021, vgl. Jaq. 1 602, 12.

[2]) Der Bericht des Aghani wird dem Saif zugeschrieben. Saif widerspricht sich allerdings unwillkürlich in Einzelheiten, kann sich aber doch in seiner Gesamtanschauung nicht total widersprechen. In der Tat wird von Tabari die Version, die der des Aghani entspricht, ausdrücklich auf Andere als Saif zurückgeführt 1917, 7.

als davon unabhängig und schon vorher ausgebrochen darstellt. Dass die Hantzala darin allen anderen vorangingen, erklärt sich eben daraus, dass sie der Stamm der Sagah waren. Vielleicht ist sie von ihnen ins Land gerufen; jedenfalls wurde sie nicht von den Persern aus Mesopotamien verdrängt, wie A. Müller meint, denn sie durfte ruhig dorthin zurückkehren, nachdem sie ihre Rolle in Arabien ausgespielt hatte. Man kann auch kaum einen zeitlichen Zwischenraum zwischen dem Tode Muhammads, dem Terminus a quo der Ridda, und der Ankunft der Sagah bei den Tamim annehmen, wenn man nicht ihren Aufenthalt in Arabien gar zu sehr verkürzen will; denn schon bevor Chalid in Butâh erschien, war sie längst wieder in Mesopotamien. Die Schilderung, die Saif von dem Zustande in Tamim vor ihrem Auftreten entwirft, passt nur auf die Zeit nach ihrem Abzuge: sie wird in der Tat fast wörtlich an viel späterer Stelle wiederholt (1963 vgl. 1910). Anfangs hatten bloss die Ribâb der Sagâh zu widerstehn gewagt; die übrigen Tamim waren gern oder ungern auf ihre Seite getreten. Durch den Sieg der Ribâb und dann besonders durch das Auftreten Chalids in ihrer Nachbarschaft wurden sie veranlasst, ihre Haltung zu ändern. Die Fürsten beeilten sich, die bisher im Depot zurückbehaltene Steuer abzuliefern; zum Teil schickten sie die Kamele direkt nach Medina, zum Teil zu ʿAlâ nach Bahrain[1]. Nur die Hantzala warteten, sie hielten am längsten an ihrer Prophetin fest. Doch erreichte Vakiʿ mit den Malik noch zu rechter Zeit den Anschluss an den Islam, während Ibn Nuvaira mit den Jarbuʿ sich etwas verspätete und dafür büssen musste. Nach dem Ablauf des grossen Schwindels wollte keiner dabei gewesen sein. Unter dem Einfluss dieser Stimmung entstand die tamimitische Tradition, welcher Saif folgt, weil er selber Tamimit war. Was in Wahrheit nur Ernüchterung vom Rausch war, macht er zum Anfangsstadium, als ob gar kein allgemeiner Rausch stattgefunden hätte.

4. Hanîfa.

Ein Rückfall der Hanîfa nach dem Tode Muhammads hat nicht stattgefunden, da sie dem Islam bei seinen Lebzeiten noch

[1]) Zibriqan prahlt, dass er die Kamele abgeliefert habe, während Qais b. ʿAçim noch nicht. Dieser entgegnet, er habe die Steuer jetzt auch entrichtet (angeblich an ʿAlâ) Tab. 1964 s. Es handelt sich bloss um das Prius; ursprünglich hatten beide sie zurückbehalten.

gar nicht beigetreten waren. Die Gesandtschaft, die sie an ihn geschickt haben sollen, besagt nicht viel, da die Ankunft von beliebigen Privaten in Medina leicht zu einer offiziellen Huldigung ihres Stammes aufgebauscht wird[1]). Sicher ist, dass von Steuerverweigerung und von Steuerempfängern bei ihnen keine Rede ist und dass sie keine Spur von der Unentschlossenheit und Schwachherzigkeit zeigten, welche das böse Gewissen des Abfalls bei anderen nicht weniger mächtigen Stämmen erzeugte. Die überwiegende Menge der Hanifa gehorchte dem Musailima. Nach BSa'd § 33 schrieb Muhammad an diesen, um ihn zum Islam aufzuforden; er dagegen schlug eine Teilung der Herrschaft zwischen den Quraisch und den Hanifa vor. Nach Baladh. 87, 4 erklärte er sich bereit Muhammad anzuerkennen, wenn nach dessen Tode die Herrschaft auf ihn selber übergehn sollte. Nach 87, 6 machte schon der Hanifit Haudha b. Ali, an den Muhammad nach BSa'd § 7 ebenfalls einen Brief schickte, das gleiche Anerbieten unter der gleichen Bedingung. Haudha hielt es mit den Persern und war Christ (Tab. 987, 19). Er starb A. H. 8 (BSa'd § 7), nach seinem Tode scheint Musailima in die Höhe gekommen zu sein. Nur eine Minorität der Hanifa folgte dem Thumâma b. Uthâl (BH. 996 s.); er konnte gegen Musailima nicht aufkommen und suchte darum Halt am Islam. Wahrscheinlich zu seiner Unterstützung schickte Abubakr Ikrima und Schurahbil nach Jamama; sie richteten jedoch nichts aus. Darauf erschien das Heer der Muslime unter Chalid, der an der Grenze stand[2]). Auf die Unterwerfung der Tamim musste die der Hanifa folgen, da beide Stämme bei einander wohnten und durch die Verbinduug der Sagâh mit Musailima sich complicirt hatten.

Die Tradition verzerrt im Allgemeinen das Bild Musailimas. Sie sieht in ihm den Erzlügner. Muhammad war sein Vorbild;

[1]) Die Berichte widersprechen sich. Rahhâl, der bei dem Vafd war und sich bei dieser Gelegenheit im Islam unterrichten liess, soll von Muhammad den Auftrag bekommen haben, gegen Musailima zu wirken. Aber dieser war selber auch dabei, noch in ganz untergeordneter Stellung, so dass er gar nicht mit vor Muhammad erschien. Freilich stand er nach anderen Nachrichten damals längst an der Spitze seines Volkes. BHischam 945 s. 964 s. Tab. 1737 s. 1932, 2. 1939, 1, Bal. 87. BSa'd § 101 vgl. 33.

[2]) Nach Butâh ging Chalid für einen Augenblick nach Medina, um sich wegen eines schweren Vorwurfs zu verantworten; er erschien in der Moschee mit Pfeilen im Turban (BIshaq 1928).

er versuchte ihm auch seine Segnungen und Heilwunder nachzumachen, jedoch mit schlechtestem Erfolge, wie sich später herausstellte, leider erst nach seinem Falle (Tab. 1935, 8). Sein Ratgeber und Einbläser war ein abtrünniger Muslim, Nahâr alRahhâl oder alRaggâl, der sich verführen liess ihm zu dienen statt ihn zu bekämpfen. Wie Muhammad und Asvad gebrauchte auch er den Gottesnamen Rahmân[1]; wie jener richtete er einen regelmässigen täglichen Gottesdienst ein, wenngleich nicht mit fünf, sondern nur mit drei Horen, er liess die Horen ebenfalls ausrufen durch einen Muaddhin. Indessen daraus geht keine wirkliche Abhängigkeit vom Islam hervor; der Name Rahman und die Form des Gottesdienstes waren keine Erfindungen Muhammads, und Musailimas Gehilfe Hugair (Ibn alNauvâha) wurde vielleicht nur von den Muslimen mit einem ihnen geläufigen Titel als sein Muaddhin bezeichnet, d. h. wie wir sagen würden, als sein Küster[2]. Vor allem wird Musailimas Verhältnis zur Sagâh, das in Freundschaft überging, von der Tradition in gehässigster und widerwärtigster Weise ausgebeutet. Nur Saif bildet eine Ausnahme. Wie Tabari (1917, 7) ausdrücklich angibt, hat er den Skandal über den Verlauf der ersten Begegnung zwischen Prophet und Prophetin nicht berichtet. Musailima wird zwar natürlich auch bei ihm als Lügner und Nachäffer Muhammads geschildert, erscheint aber trotzdem durch die angeführten Tatsachen in einem sehr günstigen Lichte. Er war Ascet, legte Wert auf Fasten und verbot den Wein. Er ermahnte zur Keuschheit und gestattete den ehelichen Verkehr nur so lange, bis ein Erbe, ein männliches Kind, geboren war. In den Sehersprüchen, die von ihm mitgeteilt werden, gebraucht er die Ausdrücke: das Himmelreich, das Senfkorn der guten Werke, das Leben (in der gesteigerten religiösen Bedeutung). Sein Horizont ist der seiner Landsleute, der Hanifa, welche Bauern waren; er redet von den schwarzen Schafen und der weissen Milch, vom Mahlen und Backen, von dem Frosche, dem Tier der bewässerten

[1]) Er nannte sich auch selber den Rahman, d. h. er redete nach Sehermanier im Ich der Gottheit, wie Muhammad auch tat. Tab. 1935, 14 vergl. Bal. 105.

[2]) Der islamische Ursprung des Adhân ist übrigens durch BHischam 347 (Tab. 2894) Buchari 1, 83 nicht gesichert. Auch Sagâh soll ihren Muaddhin gehabt haben.

und bebauten Gegend[1]). Er zeigte sich gegen jedermann freundlich und suchte seine Schwächen nicht zu verbergen, wollte also nicht imponiren (Tab. 1931, 15). Trotzdem, und obgleich er nur ein kleines gelbes Männlein war, begeisterte er die Seinen ganz anders wie Tulaiha oder Asvad. Die Hanifa fochten für ihn wie die Löwen; nach dem Spruch „ein Lügner von Rabîa ist uns lieber als ein Lügner von Mudar“ (Tab. 1937, 5) soll das zwar nur aus Stammhass geschehen sein, aber das ist blinde Verläumdung. Er war umgeben von einer Reihe hervorragender Männer, deren Namen uns mitgeteilt werden. Einzelne von ihnen blieben ihm treu, selbst nachdem er durch seine Niederlage und seinen Fall Lügen gestraft war. Ibn alNauvâha wurde in Kufa hingerichtet, weil er den Glauben an ihn lange Jahre bewahrt hatte und ihn noch immer nicht verleugnen wollte (Bal. 87. vgl. Tab. 1932). Es muss sich unter den Tamim, von der Zeit her, wo sie durch Sagâh mit ihm in Verbindung gekommen waren, eine gewisse Sympathie für ihn erhalten haben, die sich durch die erbitterte Feindschaft des Islams gegen ihn nicht ganz ersticken liess. Daraus erklärt sich, dass der Tamimit Saif manche unbefangene Mitteilungen über ihn bewahrt hat. Saif gehörte zu dem Geschlecht Usaijid, und grade den Usaijid, die in Jamama wohnten, hatte sich Musailima in Tat und Wort freundlich erwiesen. Er hatte sich in Bezug auf sie folgendermaassen geäussert: die Tamim sind reine, edle Leute; ihnen geschieht kein Leid und sie brauchen keine Abgabe zu zahlen; wir gewähren ihnen Wohnrecht und schützen sie so lange wir leben, und nach unserm Tode befehlen wir sie dem Barmherzigen[2]).

Das eigentliche Interesse der Tradition ist nur auf den Schlussact der Tragödie gerichtet, auf den Fall Musailimas und den Triumph Chalids. In dem Berichte darüber stimmt Saif mit Ibn Ishaq überein; er beruft sich auf ihn und auf seinen Gewährsmann Abu Huraira. Zuerst wird die Gefangennahme Muggâas erzählt, dann

---

[1]) Tab. 1916 s. 1933 s.

[2]) Tab. 1932 s. Hasan alBaçri scheint günstig über Musailima geurteilt zu haben; als er von einer angeblichen abfälligen Äusserung Ahnafs über ihn hörte, sagte er: ja, der (Ahnaf) war sicher davor, dass ihm Offenbarung zu teil wurde (Agh. 18, 167). In der Ascese eines Vorgängers des Hasan, des bekannten Tamimiten Amir b. Abdqais in Baçra, die der herrschenden Richtung des Islams gefährlich erschien, könnte sich eine Nachwirkung des Propheten von Jamama zeigen.

die Schlacht von Akrabâ, dann die Kapitulation durch Vermittlung Muggâas, der sie noch ziemlich glimpflich für sein Volk zu gestalten wusste[1]). Die Bedingungen gibt Saif, auf Grund einer angeblichen Urkunde, ungünstiger an als Ibn Ishaq. Abubakr habe sie noch härter stellen wollen, sei aber damit zu spät gekommen, ähnlich wie bei den Kinda in Nugair: der Chalif muss immer die Hand im Spiel haben, wenn auch post festum. Bezeichnend ist Saifs Versuch, die Mediner, durch deren Blut der Sieg erkauft wurde, hinter den Beduinen, d. h. besonders den Tamim, zurückzustellen: letztere hätten weit weniger Tote gehabt und das sei immer ein Beweis grösserer Tapferkeit (Tab. 1946 s). Den Tamim schreibt Saif auch das Verdienst zu, die von Sagah in Jamâma zurückgelassenen Taghlib unter Akka und Hudhail aus Arabien vertrieben zu haben (1930 s.)

Schade, dass wir nicht genauer über Sagah und Musailima unterrichtet sind. Wir würden dann vielleicht die selben Kräfte in einer anderen Gegend wirken sehen, die in Mekka und Medina den Islam erzeugt haben. Sagâh hatte unter den Taghlib das Christentum kennen lernen (Tab. 1916). Der Vorgänger Musailimas, Haudha b. Ali, war Christ gewesen. Bei ihm selber weisen einzelne religiöse Ideen und besonders die Ascese auf christlichen Einfluss. Geschlechtliche Enthaltsamkeit wird auch von einer arabischen Sekte des Ostjordanlandes, den Valesiern, berichtet; sie war sogar den ältesten Muslimen nicht so fremd, wie man nach den Extravaganzen ihres Propheten annehmen sollte. Kriegerisch war die Religion sowol bei Muhammad als bei Sagah und Musailima geworden durch ihre enge Verbindung mit dem arabischen Volkstum. Dadurch war die Form der Theokratie von selbst gegeben, wie einst bei den Hebräern.

5. Bahrain.

Muhammad sandte den ʿAlâ b. Hadrami nach Bahrain mit Briefen an den Abdqaisiten[2]) Mundhir b. Sava und an den Perser Sebocht; beide befanden sich in Hagar, der Hauptstadt des inneren

[1]) Muggâa wurde für seine Verdienste von dem Chalifen reich belohnt; nach Baladh. 93 geschah das schon im voraus von Muhammad selber.

[2]) Bal 78, 8: Tamimit. Das ist irrig.

Bahrain, welches nur von Arabern (Abdqais, Bakr) bewohnt wurde, ebenso wie die Wüste Dahnâ zwischen Bahrain und Jamâma (Tamim), während die Küste, das Chatt, ausser der arabischen eine sehr gemischte Bevölkerung hatte [1]). Diese Sendung soll schon A. H. 8 oder noch früher erfolgt sein. Sicher war Ala etwa A. H. 10 in jener Gegend Steuerbeamter; die Araber hatten damals den Islam angenommen, die Perser, Christen und Juden zahlten Gizia [2]). Ala konnte 80000 Dirham nach Medina schicken, die grösste Summe, die bei Lebzeiten des Propheten je dort einging. Er wurde dann abberufen und durch Abân b. Saîd ersetzt; dieser aber floh beim Ausbruch der Ridda und Abubakr sandte nun den Ala abermals nach Bahrain. So berichtet Baladhuri, er lässt indessen die Möglichkeit offen, dass Ala neben Aban im Lande geblieben sei. Ibn Ishaq sagt ausdrücklich, dass Ala noch beim Ausbruch der Ridda Emir des Propheten über Bahrain gewesen sei (BH. 945). Es wird sich herausstellen, dass dies das Richtige ist. Bald nach Muhammads Tode starb auch Mundhir b. Sava, die Hauptstütze des Islams in Hagar, und nun erfolgte der Abfall. Er ging aus von den zu Bakr gehörigen Qais b. Tha'laba. An die Spitze stellte sich Hutam, er hob den Gharûr auf den Schild, einen Überständer des alten Königsgeschlechts von Hira, das einst auch in Bahrain d. h. in Hagar zu sagen gehabt hatte [3]). Aber ein Teil der Abdqais blieb dem Islam treu, ihr Führer war Garûd, ein gewesener Christ (Tab. 1736. 1958. BSa'd § 98. BH. 945). Die Aufständischen

[1]) Hagar bedeutet Hauptstadt (Hamdani 85, 26—86,5); auch die von Jamâma heisst so Tab. 1930, 14. Die Citadelle von Hagar, am anderen Ufer des Vadi, ist Muschaqqar. — Unter der Bevölkerung des Chatt erwähnt Saif die Saiâbiga und die Zutt, Matrosen und Lastträger in den Hafenstädten.

[2]) Die Autoritäten in Bahrain und Umân scheinen damals ebenso wie die in Çan'â ihren Rückhalt am persischen Reich (gegenüber den Beduinen) verloren zu haben, wegen der dort herrschenden Verwirrung. Das kam dem Islam zu gut.

[3]) Früher herrschten die Kinda in Bahrain wie in Jamama, bis zur Schlacht von Schi'b Gabala, wo Muawia b. Gaun getötet und Hassân b. Amir b. Gaun gefangen wurde (Agh. 10, 36. 47. Nöldeke, Beiträge p. 102 v. 36). Darauf mögen auch dort die Hirenser die Erbschaft der Kinda angetreten haben. Aber das Chatt stand gewiss damals längst unmittelbar unter den Persern. Später finden wir den persischen Statthalter auch in Muschaqqar (Hagar); die dortigen Abdqaisiten, an deren Spitze Ibn Sava stand, hiessen Aspadi, dem Ispabad unterworfen (Nöldeke, Tabari 260).

belagerten nun den Alâ in Guvâtha, einem Castell nördlich von Hagar, wohin er sich geworfen hatte; er hatte nur die treugebliebenen Abdqais bei sich. Eine Urkunde darüber ist uns erhalten in einem poetischen Appell, den Abdallah b. Hadhaf an Abubakr und die Mediner richtete, im Namen der Eingeschlossenen von Guvatha[1]). Diese vermochten sich indessen aus eigener Kraft zu helfen. In einem nächtlichen Überfall töteten sie Hutam und trieben die Belagerer ab. Als dann nach dem Falle Musailimas Hilfe von dem Heere Chalids eintraf, ging Ala zum Angriff über. Er eroberte die Burg, in die sich Gharur geworfen hatte (wahrscheinlich Muschaqqar, die Citadelle von Hagar), und wurde mit ihm fertig[2]).

Damit war der Aufstand der Araber bewältigt und die Oase von Hagar unterworfen. Aber auch die Perser im Chatt hatten das Joch abgeworfen und die Steuer zurückgehalten. Von Sebocht ist keine Rede; statt dessen wird der Muka'bir genannt, Feroz oder Azadferoz b. Guschnas[3]). Er setzte sich fest in der am Meer gelegenen Stadt Zara, wahrscheinlich dem jetzigen Qatîf. Dort blieb er eine ganze Weile unbehelligt, erst im Anfang der Regierung Umars belagerte ihn Ala mit den Abdqais. Der Marzban von Zara, der vom Muka'bir unterschieden wird[3]), fiel im Zweikampf gegen Bara b. Malik, den Helden von Akrabâ. Nachdem die Wasserleitung abgeschnitten war, musste Zara kapituliren. Die Belagerten hatten aber vergessen, ihre Familien in die Kapitulation einzuschliessen, die sie nach der benachbarten Insel Darin gebracht

---

[1]) Bal. 84, 1.2. Die Verse bestätigen, dass die Muslimen die Belagerten und die Heiden die Belagerer waren.

[2]) Baladhuri gibt nach einer Tradition als die Zuflucht Gharurs Muschaqqar an, das er unter Wasser setzte (Maralq. ed. Ahlw. 20, 7); nach einer anderen aber das Chatt. Das ist der Name des Küstenstrichs, der vom Lande auf die Hauptstadt übertragen sein müsste. Dort aber hatte Gharur nichts zu suchen, wir finden vielmehr später dort den persischen Statthalter belagert. Es scheint also eine Verwechslung vorzuliegen, die bei Saif, wie wir sehen werden, noch stärker ausgewachsen ist. Gharur soll kapitulirt haben und dann zu Musailima übergegangen sein. Das widerspricht der Chronologie, Chalid war damals mit Musailima schon fertig. Dass er freilich selber an der Belagerung Gharurs teilgenommen habe, ist nach Vaqidi nicht richtig, er ging von Jamama nach Medina.

[3]) Bal. 85. Tab. 985,7. Der Muka'bir ist die Hauptperson; sein Verhältnis zu Sebocht und dem Marzban von Zara ist sehr unklar. Vgl. Nöldeke, Tabari p. 260 n. 1. p. 263 n. 2.

hatten. Ala ging durch das seichte Meer und bemächtigte sich der Insel. Wie es scheint um seine gefangene Familie heraus zu bekommen, trat der Muka'bir nun auch noch zum Islam über[1]).

So erzählt Baladhuri nach Ma'mar b. Muthanna, Ibn Kalbi und anderen Älteren. Tabari teilt ein unbedeutendes Stück von Ibn Ishaq mit (1959 s.), sonst reproducirt er ausschliesslich Saif. Dieser kennt eine mit Baladhuri übereinstimmende und auf die auch von ihm citirten Verse gegründete Nachricht, dass die muslimisch gesinnten Abdqais von den Bakr unter Hutam in Guvatha eingeschlossen worden seien. Aber in seinem sehr ausführlichen Hauptbericht (1962—76) ist davon keine Rede; derselbe weicht total von Baladhuri ab und stellt den Hergang folgendermaassen dar.

Als der Aufstand in Bahrain ausbrach, sandte Abubakr den Alâ von Medina dorthin. In Jamâma vereinigten sich mit ihm die Muslime der Banu Hanifa unter Thumâma b. Uthâl, weiterhin die Tamim, nämlich die Ribâb, die Amr und auch die Sa'd, nur nicht die Hantzala, die im Abfall verharrten oder schwankten — die Situation ist also die vor dem Auftreten Chalids in Butâh und lange vor dem Sturz Musailimas. Wir, d. h. die Tamim, zogen nun mit Ala durch die Wüste Dahnâ. Als wir nachts Halt machten, zerstreuten sich unsere Kamele nach allen Seiten, mit dem Gepäck und dem Mundvorrat. Wir verbrachten eine schlechte Nacht und waren am Morgen in heller Verzweiflung, da wir auch kein Wasser hatten. Aber Ala erinnerte uns daran, dass wir Muslime wären und von Gott nicht verlassen werden könnten. Nachdem er den Gottesdienst mit uns in aller Ordnung verrichtet und zum Schluss ein Gebet getan hatte, wurde eine Wasserspiegelung zu wirklichem Wasser, zu dem sich alsbald auch die verlaufenen Kamele wieder einfanden: später war die Stelle sonderbarer Weise durchaus nicht wieder aufzufinden. Wir zogen nun weiter nach Hagar. Dort sammelten sich alle Muslime zu Alâ, alle Heiden, wesentlich Bakriten, zu Hutam und Gharur. Beide Parteien lagerten hinter Wall und Graben und plänkelten einen Monat mit einander. Eines Nachts aber erfuhr Ala durch einen Kundschafter — es war wie üblich ein Schwestersohn —, dass grosse Trunkenheit bei den Feinden herrsche. Da überfiel er ihr Lager und zersprengte sie.

[1]) Nach Tab. 2699, 9 s. focht er später mit Hakam gegen Schahrak in Ardeschirchurra.

Hutam fiel, auch Mundhir b. Suvaid der Bruder (?) Gharurs; Gharur selber wurde gefangen und nahm den Islam an. Die Übrigen flüchteten über das Meer nach der Insel Darin. Den Qais b. Thaʿlaba unter Hutam hatten sich auch die übrigen Lahàzim angeschlossen, unter Abgar b. Bugair; andere Bakriten hielten jedoch zu Ala, darunter Muthanna b. Haritha. Ala wartete nun so lange, bis er sich aller auf dem Festlande verbliebenen Bakriten versichert hatte — nur die Schaiban unter Masruq waren verdächtig, aber sie wurden von den Lahazim in Schach gehalten. Dann schritt er zum Angriff auf die Insel Darin, nach der man zu Schiff in vierundzwanzig Stunden hinüberfahren kann. Er hielt den Seinen eine Predigt: wie Gott sie durch die Wüste geführt habe, so werde er sie auch durch das Meer führen. Sie stürzten sich zu Pferd, Kamel, Maultier und Esel in die Flut, die nur die Hufe benetzte, kamen glücklich hinüber und gewannen den Sieg. Bei der Rückkehr wurde Thumâma erschlagen, weil er ein Gewand des Hutam trug und deshalb für seinen Mörder gehalten wurde. Zum Schluss wird ein Bericht des Ala an Abubakr über das Wunder in der Dahna im Wortlaut mitgeteilt. Die Höhepunkte dieser Geschichte sind Wunder; und zwar Wunder beim Passiren der Wüste und des Meeres, ganz im Stil des Alten Testaments, aber völlig abweichend vom Stil der alten arabischen Überlieferung, die dergleichen nicht kennt. Bei Baladhuri findet sich zwar auch der Übergang nach Darin, jedoch als Nebensache und als etwas völlig Natürliches. Er scheint darunter eine kleine Insel bei Zara (Qatif) zu verstehn, die nur durch ein schmales Watt vom Festland getrennt ist, Saif dagegen die grosse jetzt Bahrain genannte Insel, die man nur zu Schiff erreichen kann: so entstand das Wunder. Baladhuri setzt die Einnahme von Darin in die Zeit der Eroberung des persischen Chatt, zwei Jahre nach der Bezwingung der Araber in Hagar. Saif macht keinen Unterschied zwischen den beiden zeitlich weit auseinander liegenden Feldzügen gegen die Araber und gegen die Perser, er redet überhaupt nicht von den Persern: die bei Hagar geschlagenen Araber fliehen ohne weiteres über die See nach Darin. Er wirft ferner den Kampf bei Guvâtha mit dem bei Hagar zusammen; Hutam fällt bei Hagar, bei der selben Gelegenheit, bei der Gharur gefangen wird. Dass indessen der Überfall auf Hutam in Wahrheit bei Guvâtha geschah, verrät sich auch in dem Hauptberichte Saifs durch den Namen des Mannes, der dem Ala als Spion diente, Abd-

allah b. Hadhaf. Dies ist nämlich der Dichter der Verse, in denen Abubakr angerufen wird, den in Guvâtha belagerten Muslimen zu helfen: man sieht daraus zugleich, woher solche Namen bei Saif stammen und was darauf zu geben ist[1]). Die auf diese Weise räumlich und zeitlich zusammengedrängte Unterwerfung von Bahrain wird dann noch vor die Unterwerfung von Jamama gesetzt, obgleich sich nicht begreifen lässt, wie in diesem Fall Thumama b. Uthal daran teilnehmen konnte. In diesem Punkte stimmt freilich auch eine Nachricht bei Baladhuri mit Saif überein, wie sich denn überhaupt des öftern ergibt, dass die von ihm dargestellte Form der Tradition ihre Vorstufen hat.

Wiederum tritt der tamimische Standpunkt Saifs hervor, hier noch viel stärker und deutlicher als sonst. Wir sind die Tamimiten, die in erster Person Pluralis in dem Hauptbericht erzählen, während dagegen in dem Nebenbericht über Guvâtha (1961) ein Abdqaisit das Wort hat. Bei Baladhuri sind überall nur die Abdqais beteiligt, Tamimiten traten gar nicht auf. In den eigentümlichen Angaben über Abgar b. Bugair fädelt Saif, geradeso wie in denen über Aqqa und Hudhail in Jamama, Anknüpfungen für die Folgezeit ein[2]); später nämlich erzählt er, dass Chalid gegen diese Bakr und Taghlib im Iraq und in Mesopotamien mit besonderer Härte verfuhr. Er liebt es überhaupt, die handelnden Personen zunächst bei einer unscheinbaren Gelegenheit verstohlen einzuführen, damit sie, wenn sie wirklich hervortreten, nicht unbekannt sind. So stellt er uns den Qa'qa b. Amr vor 1899, 10, den Muthama b. Haritha 1971, 9. Verlass ist darauf nicht, wie in Bezug auf Qa'qa schon gezeigt wurde (p. 14); es ist ein pragmatisirender Kunstgriff der im historischen Roman ja oft genug angewandt wird.

6. Umân und Mahra.

Tabari gibt hier ausschliesslich den Bericht Saifs, womit der des Baladhuri wesentlich übereinstimmt. In Umân wohnten die Azd Uman, die auch Mazûn genannt werden. Ferner die angeblich den Quraisch nah verwandten Nâgia, die in späterer Zeit auf der

---

[1]) Nach 1969 s. haben Afif und Qais den Hutam erlegt, nach 1975 Zaid und Misma (lies Ma'mar).

[2]) Mit der Erwähnung des Masruq verhält es sich allerdings nicht so.

Insel Ibn Kavan herrschten, wenn gleich auch hier die Menge der Bevölkerung azditisch gewesen zu sein scheint[1]). Persische Beamte werden in Umân nicht genannt, wodurch persische Oberhoheit nicht ausgeschlossen wird; Magusier gab es auch hier (Tab. 1, 1686). Doch war das Geschäft, die Fischerei und die Seefahrt vorzugsweise in den Händen der Araber, die freilich dadurch ihre Stammesreinheit einbüssten; die Azd Uman werden als Schiffer und Mischlinge bezeichnet, ihr Symbol ist der Fisch. Zu den Azd gehörte die Dynastie der Gulanda in der Hafenstadt Çuhâr; sie bestand noch in der abbasidischen Zeit und gehorchte damals dem Sultan nicht[2]). Sie nährte sich von Handel und Seeraub; mit dem Sur. 18, 78 genannten König, der jedes Schiff wegnahm, soll ein Mitglied dieser Dynastie gemeint sein. Gaifar und Abd, die Söhne Gulandas, traten dem Islam bei; Muhammad sandte den Amr b. Âç zu ihnen, wahrscheinlich im Jahre 10[3]). Er unterstützte hier das städtische Element gegen das beduinische. Schon vor dem Ausbruch der Ridda waren nämlich die Beduinen, geführt von Laqît b. Malik mit der Krone, in Fehde mit den Söhnen Gulandas (Tab. 1977, 7); vermutlich darum suchten diese Halt an Medina. Nach dem Tode Muhammads musste Amr fliehen und die beiden Brüder in Çuhâr gerieten in Bedrängnis vor Laqît. Abubakr sandte zuerst den Hudhaifa b. Mihçan, einen Azditen von Jaman[4]), dann den Ikrima, der in Jamâma nichts machen konnte: also vor der Niederwerfung Musailimas. Es gelang ihnen die Muslime in Uman und Nachbarschaft zu sammeln und den Laqît, dessen Hauptquartier Daba war, unschädlich zu machen. Ein urkundliches Zeugnis dafür ist uns erhalten in Versen eines Mannes von Nâgia (Tab. 1980). Ein abweichender, wol fälschlich dem Vaqidi zuge-

[1]) Jaqut 3, 217. Tab. 2. 1288. Baladhuri nennt die Insel Abarkavân. Sie heisst auch Lâfit Jaq. 4, 342. Jetzt Kischm, in der Meerenge. Die Nagia und Rasib gehören zu Garm von Qudâa (Bakri 31.32).

[2]) Jaq. 2, 711. BAthir 4, 312. Tab. 2, 1949.

[3]) So BH. 965. Tab. 1894, 12. Nach anderen Angaben schon A. H. 6 (Bal. 77. Tab. 1561, 4) oder A. H. 8 (BSa'd § 8. Bal. 76. Tab. 1600. 1686). Abkommen beider Brüder werden erwähnt BAthir 4, 312. Tab. 2, 1949; die Bruderherrschaft scheint also eine bleibende Einrichtung gewesen zu sein. Zu Abd gibt es die Varianten Abbâd und 'Iâdh (BH. 971).

[4]) nach Saif zwei Azditen, ausser Hudhaifa auch noch den Arfaga b. Harthama. Saif rechnet diese beiden mit zu den elf von DhulQaççâ ausgesandten Feldherrn (Tab. 1880, 17s.) So wird es gemacht.

schriebener Bericht über die Eroberung von Daba findet sich bei Jaqut 2, 543; unter den Gefangenen soll darnach Abu Çufra gewesen sein, der Vater des berühmten Muhallab.

Mit seinem aus Leuten von Nagia Azd Abdqais und Tamim bestehenden Heere (Tab. 1980, 8. 1995, 15) zog Ikrima nun weiter nach Mahra, wohin sich nach Baladhuri ein Teil der feindlichen Azd geworfen haben soll. Auch dort gab es zwei Rivalen um die Herrschaft. Die alten ansässigen Bewohner von Mahra[1]) folgten dem Schichrît in Gairut, dagegen die beduinischen Muharib im Nagd dem Muçabbih. Schichrit trat auf die Seite Ikrimas; Muçabbih wurde geschlagen. Dies wird bestätigt durch Verse eines Muharibiten, worin dem Schichrit über sein Verhalten schwere Vorwürfe gemacht werden (Tab. 1982). Dadurch wird zugleich die Angabe Baladhuris widerlegt, dass kein Kampf stattgefunden habe.

7. Jaman.

Von Mahra wandte sich Ikrima nach Hadramaut und Jaman, wo das Feuer am frühesten ausgebrochen war und am spätestens gelöscht wurde. Es hatte verschiedene Heerde, die jedoch mit einander in Verbindung standen. Zur Orientirung sei Folgendes vorausgeschickt.

Das den Namen Jaman[2]) tragende Bergland am Roten Meere ist die südliche Fortsetzung des Higaz, führt auch teilweise noch diesen Namen. Die Grenze lässt sich da annehmen, wo das durch das Nagd streifende Quergebirge ansetzt, also etwa bei Tâif. Die Küste westlich des Gebirges heisst auch hier das Ghaur oder die Tihâma; die dort wohnenden Stämme, die ʿAkk, Aschʿar, Hakam, stossen an die Kinâna. Die breite Abdachung des Gebirges erstreckt sich nach Osten; dies ist das eigentliche Jaman. Es zerfällt in zwei grosse Teile. Die nördliche Hälfte, zu der noch Na-

---

[1]) Zu ihnen gehören „die Leute der Myrrhe und des Balsams und der verschiedenen Arten von Baumharz“ Tab. 1981, 15. Man kann die richtigen alten Umanier und Mahriten schon an den fremdartigen Namen von den Beduinen unterscheiden, die gemeinarabische Namen führen.

[2]) Der Name (das Südland) findet sich griechisch zuerst Matth. 12, 42. Ob Arabia felix Übersetzung von Jaman ist, bezweifle ich. Die Bezeichnung war nicht blos bei den nördlichen Nachbarn, sondern auch im Lande selber üblich.

grân gerechnet werden muss, reicht etwa so weit wie der Vadi Davâsir, der nicht weit vom Rande der östlichen Wüste von Süd nach Nord geht, die Wassermenge des Gebirges aufnimmt, und schliesslich in die Aflâg mündet[1]). Hier ist das Land der Qabîlen, der richtigen Araber, die indessen grossenteils feste Sitze gehabt zu haben scheinen[2]). Die beiden Hauptgruppen sind die Azd Schanûa und die Madhig, zu denen auch die Gald gehören d. i. die Harith b. Ka'b und die Nacha'. Dazu kommen noch die Anmâr d. i. Bagîla und Chath'am (neben den Azd) und die spät eingewanderten Garm und Nahd (neben den Madhig). Die Gruppen sind ganz locker, sie beschränken die Selbständigkeit der einzelnen Stämme beinah gar nicht. Die Gebiete sind nicht abgerundet, sondern gehn, wie auch sonst in Arabien, strichförmig durch einander; man kann häufig nur für einzelne Punkte feststellen, dass sie diesem oder jenem Stamme gehören. Im Ganzen wohnen die Azd höher im Gebirge, die Madhig mehr östlich und zugleich mehr südlich. Nicht so lang als diese nördliche Hälfte von Jaman, aber breiter, ist die südliche Hälfte, wenn man das Gauf und Marib und ferner Hadramaut einrechnet. Dies ist das Land der alten Sabäer und Himiariten. Es wohnen aber auch hier Qabîlen; so die Chaulân und Hamdân, die sich den Namen alter Culturvölker oder -landschaften angeeignet haben, auch einige Madhig, und in Hadramaut die Kinda mit den Sakun und Sakâsik. Als der Islam aufkam, hatten die Qabîlen schon das Übergewicht über die alte südarabische Bevölkerung, die zu politischer Bedeutungslosigkeit herabgesunken war und unter der Herrschaft der Abnâ, d. i. der Perser, stand. Auch gegen die Perser strebten die Qabîlen auf.

Die Residenz der persischen Statthalter war Çan'â. Der letzte von ihnen hiess Badhâm. Er soll schon bald nach der Ermordung des Parwêz durch Schiruia sich dem Islam angeschlossen haben, A. H. 7 (Tab. 1574s.) Damals begann der rapide Niedergang

[1]) Der Name Vadi Davâsir ist modern, der alte Name war vielleicht Vadi Nagran, womit nur der V. Davasir gemeint sein kann. Der alten Angabe über den Lauf des V. Turaba widerspricht das was Doughty 2, 532 erkundet hat.

[2]) Manche ethnische Namen scheinen von Ortsnamen abgeleitet zu sein, z. B. Bâriq, Ghâmid, Ghassân, Madhig. Qabilen sind die Araber, die ihre genealogische Gliederung bewahrt haben, an deren Stelle bei den richtigen Himiariten die Einteilung nach Wohnorten getreten ist.

des persischen Reichs; die arabischen Provinzen, besonders Jaman, wurden sich selbst überlassen und gerieten in Gefahr der Anarchie zu verfallen. Damit war allerdings für Muhammad der Boden bereitet. Aber vor dem Jahre 8 konnte er nicht wirklich in Jaman eingreifen, denn bis dahin lag Mekka im Wege. Der Bericht Tab. 1574 s. ist wertlos; wir haben in der Tat keine Überlieferung darüber, wann Badham und die Perser dem Staate von Medina beitraten [1]). Dagegen hören wir von vielen Araberstämmen des Jaman, dass sie im Jahre 9 oder 10 der Higra Deputationen zum Propheten schickten, um über den Anschluss an den Islam zu verhandeln. Die Unterhändler waren in Wahrheit nicht immer Deputirte, sondern gingen oft auf eigene Faust vor, in der Hoffnung dass der Stamm ihnen folge. Privat und Öffentlich war nicht streng unterschieden, der Staat noch nicht abgelöst vom Volke. Jeder Einzelne repräsentirte, ohne Amt, einen Teil des Gemeinwesens, klein oder gross, so weit sein Einfluss reichte. Seine Abmachungen verpflichteten einen mehr oder minder starken Teil des Stammes, manchmal auch den ganzen Stamm: doch konnten sie auch nichts bedeuten. Vielfach suchten die Gesandten bei Muhammad Schutz gegen äussere und noch häufiger gegen innere Feinde: ein Rival gegen den anderen, eine Partei gegen die andere, die Minorität gegen die Majorität. Garîr b. Abdallah sah im Islam das Mittel, um seinen zersplitterten und zerstreuten Stamm, die Bagîla, zu restituiren; er liess sich von Muhammad gegen Tabâla schicken und besiegte die Chath'am, die feindlichen Brüder der Bagîla [2]). Der Azdit Çurad b. Abdallah rückte auf Muhammads Befehl mit den Muslimen seines Stammes gegen Gurasch, wo Madhigiten und auch Chath'amiten wohnten, und lagerte einen Monat vor der Stadt; dann zog er scheinbar ab, lockte die Belagerten heraus und schlug sie am Berge Kaschar [3]). Farva b. Musaik hatte nach der Schlacht von Razm, in der die Macht seines Stammes Murâd (Madhig) durch die vereinigten Harith und Hamdân

---

[1]) Sie behielten dabei zunächst ihre zoroastrische Religion.

[2]) Muhammad gab ihm keine Truppen mit, er lieh ihm nur seinen Namen und seine moralische Unterstützung. Merkwürdig, wie viel an dieser gelegen war. Das zeigt sich nicht nur in diesem Falle.

[3]) BHischam 954 s. Tab. 1730. BSa'd § 121. Bakri 481. Nach Ibn Sa'd bei Wüstenfeld Register p. 164 und Agh. 14, 26 s. hat Chalid b. Sa'îd den Amr b. Madikarib am Berge Kaschar geschlagen; das ist eine arge Verwechslung.

gänzlich gebrochen wurde, zunächst bei den Kinda in Hadramaut Halt gesucht aber nicht gefunden; darauf wandte er sich an Muhammad und fand bei diesem seine Rechnung. Sein Rival in Murad war Qais b. (Hubaira) Makschuh; diesen hatte sein Mutterbruder Amr b. Ma'dikarib vergebens zu bereden gesucht, dem Farva bei Muhammad zuvorzukommen. Amr ging dann selber nach Medina, als Vertreter der Zubaid (Sa'd alAschira von Madhig), gewann aber durch den Anschluss an den Islam nicht so viel wie Farva und blieb neidisch auf ihn. Die Fürsten von Himiar sandten den Malik b. Murâra von Rahâ (Madhig) als ihren Boten; aus Hadramaut erschienen verschiedene Könige der Kinda, Asch'ath b. Qais, Vâil b. Hugr und die Banu Vali'a. Wenn ein Stamm nicht von selber kam, so half Muhammad etwas nach. Er beorderte eine Truppe unter Chalid b. Valîd zu den Harith b. Ka'b in Nagran. Diese verstanden den Wink und erklärten in Medina ihre Unterwerfung. Vielleicht gleichzeitig fanden sich dort auch die Gesandten der Christen von Nagrân ein[1]). Ali soll die Hamdan mit sanfter Gewalt zum Übertritt bewogen haben, indessen der Bericht Tab. 1731s. ist legendarisch und die Voraussetzung, dass Chalid nichts ausgerichtet habe, falsch. Nach BHischam 967. 999 und Vaqidi 417s. scheint Ali nur eine unbedeutende Razzia gemacht zu haben, zur Zeit der letzten Wallfahrt Muhammads.

Darauf unternahm Muhammad kurz vor seinem Tode[2]) eine allgemeine Regelung der Verhältnisse in Jaman. Es scheint fast so, als wäre dies die erste eigentliche Provinz des Islams geworden; die dortigen Steuersätze bekamen vorbildliche Bedeutung, als vom Propheten selbst normirt. Indessen sind doch nicht wirkliche Verwaltungsbeamten nach Jaman geschickt, sondern nur wie sonst Sendboten und Residenten der Centralgewalt, neben denen die einheimischen Autoritäten ruhig belassen wurden. Die Boten führten eine Art Aufsicht und nahmen die Steuer ein, daneben richteten sie den Gottesdienst und das Gericht ein. In Çan'â behielt der Perser Schahr, der Nachfolger des damals schon verstorbenen Ba-

---

[1]) Tab. 1740. BHisch. 401 ss. BSa'd § 143. Agh. 10, 143 ss. Baladh. 63 ss. Sie waren ursprünglich Banu Af'a, gingen aber dann auf unter den Harith b. Ka'b (Tab. 1897).

[2]) Muhâgir, dem er damals ein Amt in Jaman übertrug, ging erst nach seinem Tode dahin ab.

dham, die Regierung; neben ihm fungirte Châlid b. Sa'îd[1]) als Vertreter Muhammads. In Nagran blieb Qais b. Huçain, ein Sohn des im hohen Alter bei Razm gefallenen DhulGhuçça, an der Spitze der Harith; ihm wurde Amr b. Hazm von Medina beigegeben. Auch die Könige der Kinda wurden bestätigt; medinischer Steuereinnehmer in Hadramaut war Ziâd b. Labîd. Und so überall. Natürlich wurde jedoch nicht bei jedem kleinen Stamme ein eigener Resident gehalten. Manchmal waren auch die einheimischen Fürsten zugleich medinische Beamte, z. B. Farva b. Musaik[2]) bei den Madhig und Amir b. Schahr bei den Hamdân. Allgemeiner fahrender Rechts- und Religionslehrer im südlichen Jaman und in Hadramaut war Mu'âdh b. Gabal.

Als Steuereinnehmer waren die Boten Muhammads nicht beliebt. Sie waren geneigt, durch rücksichtsloses Auftreten das Ansehen ihrer Amtsgewalt zu heben. In Hadramaut stempelte Ziâd b. Labid bei der Verzehntung der Heerde eines Mannes von den Amr b. Muâvia (Kinda) eine Kamelin mit dem Regierungsstempel, die gar nicht zu der Heerde gehörte. Er wollte aber das Versehen nicht redressiren: was ich gestempelt habe, habe ich gestempelt. Darauf wurde ihm die Kamelin gewaltsam entrissen. Da bot er die Sakun und Çadif auf, die mit den Muâvia auf gespanntem Fusse standen, und verhaftete die Häupter des Widerstandes gegen die Staatsgewalt. Nun gerieten die sämtlichen Amr b. Muavia in Harnisch und rotteten sich zusammen, wagten indessen keinen Kampf, so lange ihre Leute in der Haft Ziâds waren. Ziâd höhnte sie, sie seien ja doch nur Beisassen und Clienten der Sakun und Çadif, sprengte sie dann durch einen Überfall aus einander und liess schliesslich die Gefangenen laufen. Nun aber machten jene erst Ernst, versagten die Steuer, und zogen sich unter ihren Königen, den Banu Valî'a, in ihre Schlupfwinkel zurück. Ziâd vertrieb sie daraus, tötete ihre fünf Könige, die er in seine Gewalt bekam, und schleppte Weiber und Kinder gefangen. Die Harith b. Muâvia, unter Asch'ath b. Qais, hatten sich bis dahin von ihren Brüdern, den Amr, fern gehalten; als aber die gefangenen Weiber

[1]) Bal. 69. 102. Abân b. Saîd p. 107 ist irrige Auflösung von Ibn Sa'îd; vgl. p. 81.

[2]) Die Angabe Saifs, dass dem Farva auch ein medinischer Commissar gegeben sei, nemlich Chalid b. Saîd, ist falsch.

und Kinder durch ihr Gebiet geführt wurden, entriss Asch'ath sie der Eskorte. Nun sammelten sich alle Muâvia b. Kinda, sowol die Amr als die Harith, zu Asch'ath. Es kam zu einer Schlacht im Mihgar Zurqân, die für die Aufständischen unglücklich auslief; muslimische Streifscharen durchzogen mordend und plündernd das Land; die Flüchtigen warfen sich in die Burg Nugair. Sie waren entschlossen bis zum Äussersten dort auszuhalten; aber ihr Führer, Asch'ath, verriet sie, um sein eigenes Leben zu retten[1]). Das Verfahren der Muslime erscheint hier überaus gehässig: sie hetzten die benachbarten und verwandten Stämme gegen einander, entzündeten ohne Ursach einen Brand und erstickten ihn in Blut, vergewaltigten und mordeten dabei die Unschuldigen und schonten Verräter wie Asch'ath. Als Ikrima von Mahra her in Hadramaut erschien, war der Kampf schon aus, er kam noch eben recht zu der Beuteteilung.

Über die Zeit, in der dieser Aufstand der Kinda in Hadramaut begann, sind wir nicht unterrichtet[2]). Früher noch scheint der Aufstand im eigentlichen Jaman ausgebrochen zu sein, jedenfalls noch vor Muhammads Tode. Ohne Zweifel hatten auch hier ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen; die neuen Beamten erregten die Bevölkerung, namentlich in ihrer Eigenschaft als Steuereinnehmer. Aber es kam noch etwas hinzu, was in Hadramaut fehlt, nämlich das Auftreten eines Propheten unter den 'Ans, einem der drei Hauptstämme des mächtigen Volkes der Madhig. Er hiess 'Aihala b. Ka'b, mit Beinamen alAsvad, der Schwarze, oder DhulChimâr, der mit der Hülle[3]). Er redete im Namen Allahs oder im Namen des Rahmân (Baladh. 105,6), nicht im Namen irgend eines Götzen. Der Monotheismus, der jüdische sowol als der christliche[4]), war in Jaman weit verbreitet. Asvad

---

[1]) was ihm beinah mislungen wäre, da er vergessen hatte, sich selber mit unter den Zehn zu nennen, denen die Belagerer das Leben schenken wollten. Der Zug scheint anekdotisch und wiederholt sich, z. B. Balâdhuri 378. 405.

[2]) Die Zeit der Beendigung stünde fest, wenn Muhâgir dabei beteiligt gewesen wäre; aber dies ist sehr fraglich. Jedenfalls war Muhammad schon gestorben, als Nugair belagert wurde (Bal. 102, 11).

[3]) Vgl. Reste arab. Heident. 1897 p. 135. Albern Baladh. 105: der mit dem abgerichteten Esel.

[4]) Rahman ist bekanntlich auch christlich.

hatte ihn gewiss nicht vom Islam bezogen und darf nicht als abgefallener Muslim betrachtet werden. Vgl. Bal. 105, 12.

Tabari gibt über ihn einen ausführlichen Bericht, der von Saif stammt. Nachdem er eine Weile im Stillen sein Wesen getrieben hatte, trat er öffentlich hervor auf die Nachricht, dass Muhammad von seiner letzten Pilgerfahrt krank heimgekehrt sei, Ende A. H. 10. Seine Stadt war Kahf Chubbân, nicht weit von Nagrân; von da unterwarf er Nagran, dann rückte er mit den Madhig und anderen Qabîlen, die sich ihm anschlossen, gegen die Abnâ in Çan'â. Er schlug und tötete den Schahr bei Scha'ûb, zog siegreich in Çan'â ein, und feierte den Sieg in üblicher Weise durch die Heirat mit der Witwe des gefallenen Gegners. Seine Herrschaft verbreitete sich wie ein Brand mit überraschender Schnelligkeit; fünfundzwanzig Tage nach seinem Ausmarsch von Kahf Chubbân lag ihm Çan'â und ganz Jaman zu Füssen. Auch die Harith b. Ka'b leisteten ihm Heeresfolge. Der Kern seiner Macht bestand aus einer Schaar von 700 Reitern. Die Muslime paktirten mit ihm um Schonung ihres Lebens. Hie und da hielten sie sich jedoch, namentlich in Ganad[1]) und Hadramaut; ferner Tahir b. Abi Hala bei den Akk und Amir b. Schahr bei den Hamdan. Dahin zogen sich auch diejenigen muslimischen Beamten zurück, die ihre Position aufgeben mussten, z. B. Muâdh b. Gabal nach Ganad, wo er bei den Sakun einheiratete; nur Chalid b. Saîd[2]) und Amr b. Hazm flohen nach Medina. Farva b. Musaik verlor zwar seine Stellung an der Spitze der Madhig, behauptete sich aber in Ahsia. Asvad stellte ihm den Amr. b. Madikarib, als seinen Statthalter bei den Madhig, gegenüber; die beiden hielten sich in Schach, taten sich aber weiter nichts zu leide, als dass sie schlechte Verse gegen einander richteten[3]). Muhammad liess trotz seiner Krankheit Jaman nicht aus den Augen, er suchte

---

[1]) So zu sprechen Tab. 1854, 1. 2009, 6. 2136, 2; trotz 1855, 7. Ganad lag auf der Grenze zwischen Jaman und Hadramaut, im Bereich der Sakun; Abubakr fügte es zu Hadramaut (Bal. 69).

[2]) Der flüchtige Chalid wurde durch Amr b. Ma'dikarib aufgehalten; er fing aber weibliche Verwandte Amrs ab und dieser löste sie durch Dahingabe seines Schwerts Çamçâma und liess Chalid passiren (Bal. 119). Daraus ist hernach der Sieg Chalids bei Kaschar geworden, vgl. p. 28. n. 3.

[3]) Wortlaut zweier Verse bei BHischam 953, 1. 2. Tab. 1995, 7. 8. Wüstenfelds Register 164.

durch Boten und Briefe dahin zu wirken, dass die Treuen conspirirten und die Minoritäten in den verschiedenen Gegenden sich mit einander in Verbindung setzten. Zu diesem Zwecke sandte er Vabar b. Johannes, einen Azditen von vermutlich christlicher Herkunft, nach Çan'â zu den Häuptern der Abnâ, Daduia und Feroz. Diese hatten sich natürlich nur ungern der Herrschaft Asvads gefügt; ihr Mut wurde belebt durch den glücklichen Widerstand, der sich in Ganad und Hadramaut, in Nagrân, und in der Nähe von Çan'â bei den Hamdân und 'Akk gegen den Tyrannen regte. Sie suchten nun seinen wichtigsten Parteigänger von ihm abzuziehen, den Qais b. Makschuh alMurâdi, der mit ihm in Çan'â eingezogen war. Seine Treue gegen Asvad war ins Wanken geraten, er kam ihnen überraschend bereitwillig entgegen. Es kam also zu einer Verschwörung zwischen den Persern Daduia und Feroz und zwischen dem Araber Qais. Asvad aber erhielt Wind davon. Er berief eine grosse Versammlung auf den Markt von Çan'â, stiess vor allem Volk dem Königsross das Königsschwert in den Leib und jagte es bluttriefend durch die Strassen, bis es tot niederfiel. Dann zog er einen Strich durch den Sand, legte hundert Kamele oder Rinder mit ihren Hälsen darauf, und kehlte sie alle ab, ohne dass ein einziges sich von dem Striche rührte. Mit dem blutigen Schwert in der Hand horchte er nun am Boden und sagte: „er[1]) heisst mich dem Qais das Haupt abhauen“, und nach einer Weile abermals: „er heisst mich dem Feroz die rechte Hand und den rechten Fuss abhauen“. Ich, erzählt Feroz in erster Person[2]), verbarg mich unter den Menschen, aber

---

[1]) d. i.: der Erdgeist der ihn inspirirte.

[2]) Saif gibt noch einen Parallelbericht, wo nicht Feroz, sondern sein Bruder Guschnas (so zu sprechen statt Guschaisch der Leidener Ausgabe) in erster Person erzählt (1856—63). Dieser Bruder ist aber ein παρείσακτος ἀδελφός, denn 1859, 15 ist das Ich = Feroz und nicht Guschnas, d. h. es ist aus der ursprünglichen Redaktion stehn geblieben, in der Feroz erzählt. Ebenso 1862, 6 wir drei = Feroz, Daduia und Qais. Es ist auch bezeichnend, dass 1860 s., nachdem erst Guschnas zur Königin geht, den Mord berät und dabei von Asvad überrascht wird, gleich darauf ganz das Gleiche noch einmal von Feroz berichtet wird. Ebenso ist der Isnâd 1856, 9 sonderbar: Dahhâk ben Feroz, aber nicht von seinem Vater Feroz, der doch erst A. H. 53 als Statthalter Muâvias über Çan'â starb, sondern von seinem Oheim Guschnas. Ähnlich Tab. 1, 3430 ss.

in der Nähe meiner Wohnung stiess mich einer von seinen Leuten in den Nacken und berief mich zu ihm. Ich nahm mein Messer aus dem Schuh und kam. Er liess mich indessen nicht nahe an sich heran, sondern befahl mir, das Fleisch der geschlachteten Tiere unter das versammelte Volk zu verteilen. Dem Manne, der mich in den Nacken gestossen hatte, gab ich nichts; er beschwerte sich darüber bei Asvad, und ich hörte diesen noch sagen, als ich ihm den Vollzug meines Auftrages meldete: „morgen will ich ihn schlachten". Unter diesen Umständen mussten wir uns beeilen. Seine Frau, eine Verwandte von mir, stand mit uns im Vernehmen, wir liessen ihr Bescheid sagen. Sie liess mich holen und wir beide brachen ein Loch in die Wand des hintersten Gemachs; überall sonst standen Wachen. Wie wir nun weiter uns über einen nächtlichen Überfall besprachen, trat Asvad plötzlich ein und trieb mich mit Faustschlägen heraus. Ich dachte, nun wäre nichts mehr zu machen. Aber die Frau schalt ihn, dass er einen Besuch, einen Bruder von ihr, hinausgeprügelt habe, bis er ganz beschämt wurde und sich entschuldigte. Darauf liess sie uns sagen, wir sollten nur ruhig kommen und unseren Anschlag ausführen. Also schlüpften wir nachts durch das Loch, aber nur ich wagte mich weiter vor, dahin wo Asvad lag. Ein Licht brannte, die Frau zeigte mir seinen Kopf auf dem Teppich. Er schlief mit offenen Augen und sein Geist redete aus ihm; da ich glaubte, er sei aufgewacht, stürzte ich mich auf ihn und würgte ihn, bis ich ihn für tot hielt; denn ich hatte mein Schwert draussen gelassen. Darauf ging ich zu meinen Genossen, sie schickten mich aber mit dem Schwert wieder hinein um ihm den Rest zu geben. Er brüllte laut, ich stopfte ihm den Mund zu, hieb seinen Kopf ab und kehrte damit zurück zu den Anderen. Wir holten nun den Vabar b. Johannes ab und stiegen beim Morgengrauen auf einen hohen Turm. Vabar liess den Gebetsruf des Islams erschallen, wir schrien: „Gott hat den Asvad getötet!" und warfen seinen Kopf unter die Menge. Seine Reiter sattelten um zu fliehen, sie führten dreissig Kinder aus ihren Quartieren als Geiseln mit, uns aber gelang es, siebzig von ihnen festzuhalten. Es erfolgte dann eine Auswechselung; die Reiterschaar trieb sich zwischen Çan'â und Nagrân herum. Asvad wurde vier Monate nach seinem Auszuge von Kahf Chubbân ermordet, einen Tag vor dem Tode des Propheten. Damit siegte der Islam in Jaman wieder; die muslimischen

Beamten begaben sich auf ihre Posten zurück (1863). Jedoch nur für kurze Zeit. Denn alsbald nach dem Tode Muhammads erfolgte ein neuer Abfall; der Islam war eben noch zu wenig in Jaman eingewurzelt (1868, 4). In Çan'â hatte Abubakr den Feroz zum Nachfolger des Schahr ernannt [1]). Damit war Qais b. Makschuh nicht zufrieden. Nachdem er vergebens die Adhvâ [2]) für sich zu gewinnen versucht hatte, um die Abnâ zu vertreiben, setzte er sich in Verbindung mit der Reiterschaar des Asvad und fand an ihr eine Stütze. Hinterlistig ladete er die Häupter der Abnâ zu einem Mahle ein und tötete dabei den Daduia, der zuerst erschien, während Feroz und sein Bruder Guschnas zu den Chaulân ins Gebirge entrannen. Er bemächtigte sich nun der Herrschaft in Çan'â und schickte eine Anzahl Familien der Abnâ zwangsweise nach Persien zurück. Aber einige arabische Stämme nahmen sich der Ausgetriebenen an, als sie durch ihr Gebiet kamen, und töteten die Eskorten. Sie taten das auf Betreiben des Feroz und ermöglichten es ihm auch, den Kampf gegen Qais aufzunehmen, namentlich halfen ihm die 'Akk unter ihrem Häuptling Masruq und dem muslimischen Beamten Tâhir b. Abi Hala. Als nun auch Ikrima von Abian heranrückte (1996,7), musste Qais aus Çan'â fliehen und begab sich in seine Heimat zurück, obgleich er mit Amr b. Madikarib, der die Madhig befehligte, schlecht stand. Abubakr hatte sich lange Zeit begnügen müssen, mit Boten und Briefen in Jaman zu wirken; jetzt sandte er ein Heer nach Çan'â unter Muhâgir, der schon von Muhammad für einen Teil von Hadramaut ernannt war, aber wegen Krankheit dorthin nicht hätte abgehn können. Muhagir bekam unterwegs den Amr b. Madikarib und den Qais b. Makschuh in seine Hand und schickte sie nach Medina; in Çan'â angelangt säuberte er das Land von den schwärmenden Banden, dem Rest von Asvads Schaaren, und stellte die Ordnung wieder her.

Dieser Bericht zeigt teilweise die epische Art, durch die Saif sich auszeichnet, namentlich in der wirkungsvollen Verwendung des grossen Opferfestes, womit Asvad vielleicht seinen Regierungsantritt feierte, zur Vorbereitung des Schlussactes. Er hat jedoch seine Vorzüge vor dem kürzeren Bericht Baladhuris, dem einzigen,

---

[1]) 1983, 7. 89, 14. 90, 1. In Wahrheit war Daduia das Haupt der Abnâ, aber nicht muslimischer Beamter.

[2]) Plural von Dhu, so heissen die himiaritischen Fürsten und Herren.

den wir vergleichen können. Nach Baladhuri zog Qais nicht gleich anfangs mit Asvad aus nach Çan'â und fiel nicht erst nach geraumer Zeit von ihm ab. Er gehörte überhaupt nicht zu seinen Anhängern, wurde vielmehr von Muhammad gegen ihn entsandt. Er wusste sich mit seinen Madhig und Hamdân Einlass in Çan'â zu verschaffen, gewann den Daduia für den Islam, und dieser bekehrte die übrigen Abnâ. Das ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine Islamisirung der Tradition. Eine solche hat freilich auch bei Saif stattgefunden. Nach Saif leitet ein Bote Muhammads, Vabar b. Johannes, die Bewegung gegen Asvad in Çan'â ein. Diese Bewegung ist darauf gerichtet, den Islam zu restituiren. Feroz, Daduia, Qais sind Werkzeuge des Propheten; durch den Fall Asvads siegt der Islam. Der Sieg ist jedoch von kurzer Dauer; es tritt sogleich ein zweiter Abfall ein. Das Spiel beginnt von vorn, Alles wiederholt sich[1]). Die muslimischen Beamten, die für einen Augenblick auf ihre verlassenen Posten zurückkehren, befinden sich alsbald wieder in ihren alten Zufluchtsstätten; Ibn Saîd und Ibn Hazm fliehen zum zweitenmal nach Medina. In Wahrheit ist natürlich Alles beim Alten geblieben, wenigstens insofern als sich der Abfall Jamans einfach über den Tod Asvads hinaus fortgesetzt hat. In Bezug auf den Islam ist durch dies Ereignis die Sachlage nicht verändert worden, er hat keinen unmittelbaren Vorteil davon gehabt. Die Abnâ waren noch Magusier; auch Feroz, Daduia und Qais waren keine Muslime, geschweige denn muslimische Beamte. Sie handelten durchaus im eigenen Interesse, wenngleich sie es sich gefallen liessen, dass Vabar b. Johannes mit ihnen sympathisirte. Dieser ist übrigens in der Erzählung Saifs bei der eigentlichen Aktion ganz unbeteiligt; er wird zum Schluss bei den Haaren herbeigezogen, um bei der Gelegenheit, wo die Mörder ihre Tat proklamiren, vorher die hora matutina auszurufen; bei Baladhuri fehlt er. Auch ohne den Islam erklärt sich die Ermordung Asvads mit ihren Folgen, und zwar viel besser. Asvad hatte mit Hilfe der Araber die Herrschaft der Abnâ in Çan'â gestürzt. Diese intriguirten gegen ihn, nicht weil sie Muslime, sondern weil sie Perser waren. Sie setzten sich mit Qais ins Vernehmen. Auch diesen bewog nicht etwa der Islam, dem Asvad die Treue zu brechen, sondern die Selbstsucht: Ehrgeiz,

---

[1]) Vgl. besonders 1852—55. 1983 s.

Herrschgier, vielleicht auch Furcht. Er benutzte die Abnâ zu seinen Zwecken. Als Asvad aus dem Wege geräumt war, trat er an seine Stelle und setzte seine antipersische Politik fort. Er stützte sich auf die Araber, sogar auf die Truppe des Asvad. Er tötete Daduia, zwang Feroz und andere Abnâ zur Flucht, und trieb ihre Familien aus. Da sie nun sahen, dass sie mit Qais anstatt Asvads keinen guten Tausch gemacht hatten, traten sie mit den Muslimen in Verbindung, die ohnehin vor der Tür standen. So gelang es, den Qais und die Reiter Asvads aus Çanʿâ zu vertreiben.

Bemerkenswert ist die Differenz, dass nach Bal. 102 Abubakr befahl, einigen bei Nugair gefangenen Weibern (darunter einer Jüdin), die den Tod Muhammads mit Spottliedern gefeiert hatten, Hände und Füsse abzuschneiden, während nach Saif (Tab. 2014) diese Grausamkeit ohne seinen Willen begangen und von ihm getadelt wurde.

8. Chalid am Euphrat.

Die Unterwerfung der Araber fand statt A. H. 11. Muhammad starb am 12 Rabi I 11 = 8. Juni 632. Nach der Rückkehr Usâmas schlug Abubakr Lager in DhulQaçça im Gumada = August oder September 632 (Tab. 1870, 11). Zwischen dem Ausmarsch von da und der Schlacht von Buzâcha lagen einige Diversionen. In Buzâcha blieb Chalid dann einen Monat, um von da Streifzüge zu machen (1901, 4). Als er gegen die Tamîm rückte, war es wol nahezu December geworden; er befahl (nach seiner Ausrede) die Gefangenen vor Kälte zu schützen. Kalt war es auch noch bei dem Feldzuge in Jamâma; die Hanifa hielten ihre Klingen gegen die Sonne, damit das Eisen seine Sprödigkeit verliere. Nach Saif bei Tab. 1954, 2. 17 stand der Winter damals erst bevor; das ist unmöglich. Dagegen nach B Ishaq bei Tab. 1976 und nach Baladh. 84. 90 fiel der Kampf gegen die Hanifa erst in das Jahr 12, welches am 18. März 633 begann. Auch im Frühling konnte wol noch ein kalter Morgen vorkommen.

Die Ehre, den Kampf gegen das Perserreich eröffnet und dadurch die Herrschaft des Islams zuerst über die Grenzen Arabiens hinaus erweitert zu haben, kommt nicht den Medinern, sondern den beduinischen Banu Bakr zu, die zusammen mit den Tamim im Süden des unteren Euphrat ihre Reviere hatten. Sie hatten schon am Anfang des siebten Jahrhunderts bei Dhu Qâr den Persern die

Zähne gewiesen und seitdem die Scheu vor ihnen verloren. Jetzt benutzten sie die Thronwirren im sasanidischen Reiche zu Einfällen, die nicht kräftig zurückgewiesen wurden, da die Tatkraft der Marzbane durch die Schwäche der Centralregierung gelähmt und ihr Interesse durch die beständigen aufregenden Wechsel der obersten Gewalt in Madâin verschlungen wurde. Die Menge der Bewohner in der Grenzgegend, gegen welche der Angriff sich richtete, war aramäisch (nabatäisch); aber darüber hatte sich eine arabische Schicht gelegt. Hira, die damalige Hauptstadt des altbabylonischen Culturlandes am Maarsares oder Pallakopas (westlich oder südlich vom eigentlichen Euphrat), war der Mittelpunkt eines arabischen Reiches, dessen Könige erst vor Kurzem von der persischen Oberherrschaft beseitigt worden waren. Noch immer aber waren die Araber dort und in Anbar das dominirende Element. Sie hatten das Christentum angenommen, waren zu städtischem Leben und zur Cultur übergegangen, behielten aber ihre Sprache bei und gebrauchten sie, als die ersten, auch beim Schreiben. Daneben gab es in allen Weidestrecken zwischen Euphrat und Tigris zerstreute arabische Stämme, die wol auch einmal sich einer festen Stadt bemächtigten und dort eine Dynastie errichteten. Arabien war also längst ab und zu über die Ufer getreten. Die Vorgänger lockten zur Nachfolge; kein Wunder, wenn jetzt bei günstiger Gelegenheit, da die Dämme nicht ordentlich in Stand gehalten wurden, ein grösserer Durchbruch erfolgte.

An der Spitze eines Teils der zum Volke Bakr gehörigen Banu Schaibân b. Tha'laba, des damals stolzesten und mächtigsten Beduinenstammes, stand ein unternehmender und doch vorsichtiger Mann, Muthanna b. Haritha. Er hatte in Chaffân am Rande der Wüste, nicht weit von Hira, Lager geschlagen und von da aus Razzien gemacht[1]). Jetzt schloss er sich dem Islam an, um ganz Arabien hinter sich zu haben. Das islamische Heer war in der Nähe; nachdem Jamâma und Bahrain und die Tamîm unterworfen waren, reihte sich die Annexion des halbarabischen Savâd[2]) von Hira höchst natürlich an. Es wurde nicht von vornherein die Er-

[1]) Er war nicht der einzige, aber der hervorragendste unter den Concurrenten.

[2]) Savâd, das schwarze Land, heisst das fruchtbare Alluvium, und dagegen die (salzige?) Wüste ard baidâ, white country (Doughty 2, 462), weiss wie Kampher (Agh. 7 6, 18). Vgl. Herod. 2, 12.

oberung des persischen Reiches ins Auge gefasst, diese war nur ein anfänglich ganz unbeabsichtigtes Ergebnis allmählich fortschreitender Erfolge. Muthanna ging persönlich nach Medina, und liess sich zum Kampfe gegen die Perser ermächtigen (Tab. 2018). Ihm nach sandte Abubakr den Chalid b. Valid, der mit der Niederwerfung der Ridda eben fertig geworden war. Seine Truppen standen noch im Felde, sie folgten ihm jedoch nicht alle auf den neuen Kriegsschauplatz, der Ausfall wurde durch die Bakriten unter Muthanna gedeckt. Saif sucht auch bei der Eroberung des Irâq die Tamîm in den Vordergrund zu rücken, mit ihren Führern Âçim b. Amr und Qa'qâ b. 'Amr[1]). Er behauptet freilich zugleich, rückfällige (d. h. an der Ridda beteiligte) Araber wären unter Abubakr vom Heere durchaus zurückgewiesen und erst unter Umar zugelassen. Damit schlägt er sich ins Gesicht, denn auch die Tamim waren zum grössten Teil abgefallen, vor allem Saifs Liebling Qa'qâ b. Amr. Gegen die Mediner ist er eingenommen; er lässt sie des öfteren gegen Chalid meutern und behauptet, nach dem Irâq seien sie überhaupt nicht mitgegangen, sondern mit Erlaubnis des Chalifen von Jamâma heimgekehrt (2021, 1). Das ist unrichtig; Chalids Kerntruppen waren auch im Iraq Mediner[2]). Aber es waren nicht viele, die Mehrzahl scheint sich in der Tat nicht beteiligt zu haben. Abubakr sandte den Bakriten weniger ein Heer als einen Feldherrn von Medina, der bedeutende persönliche Eigenschaften hatte und ausserdem die Autorität des Islams repräsentirte.

Zwei Abschnitte lassen sich in dem Feldzuge des Jahres 12 (633) unterscheiden; der erste schliesst mit der Einnahme der Stadt Hira. Nach Vaqidi ist Chalid von Medina aus über Faid und Tha'labia nach Hira gegangen (Bal. 242, 14. 340, 19. Tab. 2016). Ibn Ishaq sagt, er habe schriftlichen Befehl[3]) von Abubakr bekommen, sei zunächst nach Baniqia, Barusma (= Beth Arscham) und Ullais gegangen, für welche Ortschaften Ibn Çalûba[4]) kapitu-

[1]) 2021, 2. Vgl. Ibn Badroun ed. Dozy p. 144.

[2]) Mit diesen zog er A. H. 13 nach Syrien, während er ihre Frauen und Kinder nach Medina heimschickte (BIshaq 2121 s). Es waren einige hundert Mann. Unter Medinern versteh ich natürlich nicht bloss die Ançâr.

[3]) Also nicht in Medina. Nach BIshaq 1928 hatte Chalid vor der Eroberung von Jaman einen Abstecher nach Medina gemacht.

[4]) So heisst auch ein Jude in Medina (BHischam 351, 19).

lirte, und darauf südlich gegen Hira vorgerückt, welche Stadt er ebenfalls durch Kapitulation gewann (Tab. 2016s.) Ibn Kalbi berichtet nach Abu Michnaf, dass nachdem Chalid auf schriftlichen Befehl des Chalifen von Jamama ausmarschirt war, der erste Sieg durch Muthanna bei Ullais gegen Gaban erfochten wurde und bei weiterem Vorrücken auf Hira der zweite durch Chalid selber am Zusammenfluss der Kanäle gegen Azâdbeh, den Marzban von Hira, dass darauf zunächst Hira, dann Baniqia, unter Buçpuhra b. Çaluba, sich ergab (Tab. 2018s.) Bei Baladhuri 242s. heisst es, Muthanna habe den Gaban am Blutfluss bei Ullais geschlagen, dann Chalid den Azadbeh am Zusammenfluss der Kanäle; auf den ersten Sieg folgte die Kapitulation von Ullais, auf den zweiten die von Hira, darauf die von Baniqia, nachdem inzwischen dort der Mediner Baschîr b. Sa'd den Farruchbundâd geschlagen hatte. Nach Saif (Tab. 2032ss.) überfiel Chalid den Gaban, einen Offizier des Bahman Gaduia, Statthalters in Qusiatha (später in Bahurasir 2032,7. 2053,3) bei Ullais, richtete ein so furchtbares Morden an, dass die Mühlen drei Tage mit Blutwasser mahlten, und zog ohne Schwertstreich in Amgischia ein, das er leer von Bewohnern fand. Darauf liess Azadbeh durch seinen Sohn das Wasser aus dem Kanal von Amgischia ableiten. Chalid, der von Amgischia zu Schiff nach Hira wollte, sass plötzlich auf dem Trockenen. Er zog nun nach Maqr oder Fam Furât Bâdaqla, d. h. nach der Stelle, wo der Wasserzufluss gesperrt war, vertrieb den dort stationirten Sohn des Azadbeh, leitete das Wasser in den Kanal zurück und nahm dann wieder die Richtung auf Hira. Azadbeh floh, die arabischen Geschlechtshäupter von Hira kapitulirten, darnach auch die Dihkane der Landschaft, z. B. Çaluba b. Nastuna b. Buçpuhra von Baniqia. Die Einnahme von Hira fand statt im Rabî 1 A. H. 12 (Mai/Juni 633), die vorhergehenden Kämpfe im Çafar (April/Mai). Letztere Angabe scheint bestätigt zu werden durch alte, den Ereignissen gleichzeitige Knittelverse: im Çafar der Çafare[1]) wurden die Kriegsprotzen getötet am Zusammenfluss der Kanäle (Tab. 2026, 14s).

---

[1]) D. h. in dem Çafar, der der Superlativ aller diesen Namen tragenden Monate ist. Es ist indessen nicht ganz unmöglich, dass hier Çafar eine Jahreszeit bezeichnet, nemlich den Herbst. Dies muss angenommen werden, wenn wirklich im Frühjahr 633 Chalid noch in Jamam kämpfte, wie Ibn Ishaq und Vaqidi überliefern.

Es finden sich einige Differenzen in diesen Traditionen, auf die ich hier nicht weiter eingehe. Übereinstimmung herrscht bei den Historikern, die überhaupt über die Kämpfe vor der Einnahme von Hira berichten, darin, dass zuerst (und am hartnäckigsten 2048, 20) bei Ullais gefochten sei. Darin hat Nöldeke Vologesias erkannt (DMZ 1874 p. 93 ss.), welches am rechten Ufer des grossen babylonischen Kanals Maarsares nicht weit von Borsippa lag. Ullais war indessen nur ein Kastell, und vielleicht ein Dorf. Die alte Stadt selber lag dicht dabei, und trug den Namen Amgischia, der aus Algischia[1]) corrumpirt sein muss; sie war damals ein unbewohntes Trümmerfeld[2]). Jetzt liegt gegenüber von Burs Nimrud am westlichen Ufer des Nahr Hindia ein Ort, der auf Kieperts Karte der Ruinenfelder von Babylon (Berlin 1883) Ummischigedia heisst. Der Name wird von den englischen Offizieren, denen die Terrainaufnahme zu danken ist, schlecht gehört und schlecht wieder gegeben sein; er ist vermutlich identisch mit Amgischia. Das zweite Treffen, mit Azadbeh von Hira, hat nach Ibn Kalbi und Baladhuri stattgefunden bei dem Zusammenfluss der Kanäle. Saif scheint unter dieser Ortslage Fam Furât Badaqla zu verstehn, wenigstens lässt er den Chalid von Ullais dorthin marschiren und dort mit dem Sohne des Azadbeh kämpfen. Fam Furat Badaqla liegt nun aber nördlich von Ullais[3]), während doch Chalid im Vormarsch auf Hira, nach Süden, begriffen war. Wie kam er zu dieser Digression? Saif weiss Rat. Der Sohn Azadbehs hatte im Rücken Chalids dem Kanal das Wasser abgeschnitten, auf

---

[1]) So heisst Vologesias bei Vogué Palmyr. 4.

[2]) Saif behauptet, Amgischia sei erst von Chalid zerstört. Aber er sagt zugleich, Chalid habe die Stadt ohne Kampf eingenommen und sie völlig leer gefunden, die Bewohner seien als Hörige auf den Dörfern und Domänen der Umgegend überall zerstreut gewesen. Das reimt sich nicht. Ausserdem hatten die Muslime nicht den Grundsatz: alles muss verruinirt werden. Auch war Hira längst die Hauptstadt dieser Gegend.

[3]) Fam war der Anfang des Furat Badaqla, der bei Amgischia aufhörte (Tab. 2037, 2). Ist Fam Furat Badaqla identisch mit dem einfachen Fam Furât (Tab. 3 13, 6)? Bei Jaqut 4 605, 18 wechselt es damit; daneben erscheint wie bei Saif (Tab. 2038, 7. 8) Maqr als benachbarter Ort. „Wir kehrten zurück auf Strömen und töteten die Einwohner von Maqr mit offener Gewalt; dann bogen wir ab nach Fam Furat . . . ., wo wir auf die unverzagten persischen Reiter trafen.“ In anderer Verbindung steht Maqr bei Jaq. 1 363,18. Über den Furât Badaqla vgl. noch Tab. 2184, 8. 9.

dem jener zu Schiff nach Hira fahren wollte. Dies Hindernis musste also zunächst beseitigt werden, nicht dadurch, dass die Muslime nun zu Fuss marschirten, sondern dadurch, dass sie den Missetäter am Kragen packten; nachdem das geschehen war, floh sein Vater Azadbeh ohne Kampf. Saif setzt sich damit in vollkommenen Widerspruch zu Ibn Kalbi und auch zu Baladhuri, seine Darstellung hat keinen Wert. Wenn aber der Zusammenfluss der Kanäle nicht Fam Furat B. sein kann, was ist es denn? Es ist kein eigentlicher Ortsname, es kommt nirgend sonst so vor und wäre auch zu vieldeutig und unbestimmt dafür. Der Verdacht steigt auf, dass die Historiker ihre Ortskunde geschöpft haben aus den bereits angeführten alten Versen, worin es heisst, die Perser seien im Çafar getötet beim Zusammenfluss der Kanäle. Der Dichter gebraucht hier jedoch keinen Eigennamen, sondern er beschreibt das Terrain; er kann dabei sogar ganz gut Ullais selber im Auge gehabt haben, worauf die Bezeichnung ausgezeichnet passt. Bei Tabari 2, 103. 161 bedeuten die Kanäle eine Landschaft. Dann wäre also in Wahrheit der Name des Ortes, wo der zweite Zusammenstoss stattgefunden hat, unbekannt. Man könnte selbst daran zweifeln, ob wirklich zwei Schlachten vor der Einnahme von Hira geliefert sind, an zwei einander ganz nahe gelegenen Stätten am Westufer des Nahr Hindija, resp. des Keri Sa'îde. Die Schlacht von Ullais war jedenfalls die wichtigste und Gaban (2047, 2) der Hauptgegner; nach Saif wäre sogar Azadbeh ohne Kampf geflohen.

Ibn Ishaq und Vaqidi[1]) wissen nicht anders, als dass Chalid sich geradeswegs nach Hira gewandt habe, sei es von Jamâma sei es von Medina aus; dasselbe scheint auch noch Ibn Kalbi anzunehmen. Aber die Anderen lassen ihn auf dem Umwege über Baçra nach Hira gelangen. So Madâini (Tab. 2016): Chalid erhielt Befehl nach Hira zu gehn, nahm aber den Weg dorthin über Baçra. Da ist freilich Hira noch immer das befohlene Ziel des Marsches. Anders schon Baladhuri 241 s.: nachdem Chalid in Nibâg[2]) mit Muthanna sich vereinigt hatte, ging er von da nach der Gegend von Baçra, besiegte die Leute von Ubulla, nahm das persische Kastell Churaiba ein und vertraute dasselbe dem

[1]) Vgl. besonders Bal. 340, 19 ss. Vaqidi leugnet, dass Chalid nach Baçra gekommen sei.

[2]) im Norden von Jamâma an der Baçrastrasse. Ebenso Ibn Kalbi 2018, 11.

Havâziniten Schuraih an; er soll auch bei Madhâr gekämpft und mit den Leuten von Nahr al Mar'a (= Kanal der Frau) eine Kapitulation geschlossen haben; dann marschirte er durch die Landschaft Kaskar über Zandavard und Hurmuzgard nach Ullais. Am meisten macht Saif aus diesem baçrischen Feldzuge (Tab. 2022 ss.). Die Muslime marschirten in drei Abteilungen, voran Muthanna und andere bakritische Führer, dann Adi b. Hatim von Taiji und Açim b.Amr von Tamim, zuletzt Chalid selber, nach der Hafenstadt Hufair, schlugen die Perser bei Kâtzima in der Kettenschlacht, töteten ihren Führer Hurmuz und besetzten Ubulla. Dann besiegten sie, im Çafar 12, den Qarin am Flusse von Madhâr; Qarin und die beiden Offiziere des Hurmuz, die ihm den Rest des bei Katzima geschlagenen Heeres zugeführt hatten, fielen. Nachdem Chalid die eroberte Provinz organisirt hatte, ging er über den Fluss in die Landschaft Kaskar und schlug im Çafar 12, den Andarzgar bei Valaga[1]). Auf Seiten der Perser fochten bei Valaga christliche Bakriten, besonders von den Banu Igl[2]); zur Rache für die Niederlage, wobei sie edles Blut verloren hatten, sammelten sie nun ein neues Heer bei Ullais; persische Truppen, unter Gaban, kamen ihnen zu Hilfe. Auf diese Weise, halb zufällig, wurde Chalid nach Ullais und nach Hira gezogen, im Çafar 12.

Man wird die ältere, higâzische (Baladh. 242, 14) Tradition bei Ibn Ishaq und Vaqidi derjenigen, die besonders bei Saif ausgebildet vorliegt, hier wie in anderen Fällen vorziehen müssen. Gegen die letztere, d. h. dagegen, dass zuvörderst die Gegend von Baçra und dann erst die von Hira oder Kufa erobert worden sei, spricht 1) dass auch nach ihr der Angriff auf Hira nicht von Südost, von Baçra her, sondern von Nordwest erfolgt und dass nirgend von einem Euphratübergang die Rede ist, 2) dass die Schlacht von Ullais und die Kapitulationen der Dihkane in jener Gegend noch in den Çafar fallen, so dass für die Kämpfe bei Madhâr und Valaga, die auch in den Çafar gesetzt werden, gar keine Zeit mehr übrig bleibt, 3) dass die Provinz Baçra erst im Jahre 14 von Utba b. Ghazvan erobert und organisirt ist, wobei sich die Ereignisse

[1]) Andarzgar = אדרזגר Dan. 3, 2; s. Bevan zu der Stelle und Nöldekes Tabari 462. Valaga lag da, wo später Vâsit gegründet wurde, in der Mitte zwischen Baçra und Kufa.

[2]) „Die Igl haben das Kreuz zum Baal" Agh. 13 47, 4. Vgl. Tab. 3460, 2. 3. Doch gab es damals auch schon muslimische Igl Tab. 2032, 5.

zum Teil wiederholen, die Saif schon ins Jahr 12 setzt, z. B. die Schlacht von Madhâr: selbst dem stumpfsinnigen Tabari ist dies aufgefallen und er übt an Saif eine ganz zutreffende Kritik (2025, 18 ss.). Allerdings sind schon vorher, durch Muthanna und Andere, Razzien in die Landschaft von Baçra und nach Kaskar unternommen worden, und das hat vielleicht Anlass gegeben zur Entstehung der Legende, dass jene Gegenden schon durch Chalid erstmalig unterworfen seien.

Ich gehe jetzt über zu den Ereignissen, welche auf die Einnahme von Hira folgten. Nach Saif (Tab. 2053—76) hätte Chalid während der grossen Verwirrung, die nach dem Tode Ardeschirs und Schiruias im Perserreich herrschte, Madâin selber jetzt leicht mit Erfolg angreifen können, durfte das aber nach Abubakrs Befehl nicht eher tun, als bis er den Rücken vollständig frei hatte. Er drang also weiter am Euphrat vor, um die Grenze gänzlich von den persischen Garnisonen zu säubern. Er nahm zunächst Anbar mit Dependenzen ein[1]); der persische Befehlshaber Schirzad erhielt freien Abzug. Bei Ain Tamr stellten sich ihm Araber von den Namir Taghlib nnd Iâd entgegen, er schlug sie und nahm ihren Führer Akka gefangen, der ein Jahr zuvor den Zug der Sagâh mitgemacht hatte. Die Flüchtigen warfen sich in die von der persischen Besatzung (unter Mihran b. Bahram Tschubin) geräumte Burg, konnten sich aber nicht halten: die Gefangenen wurden allesamt hingerichtet, zuerst ʿAkka. Von da zog Chalid nach Dumat alGandal, um dem dorthin ausgesandten Fihriten ʿIâd b. Ghanm beizustehn, der bei der Belagerung des Ortes selber ins Gedränge gekommen war, da ein sehr starkes Entsatzheer (Kalb, Bahrâ, Ghassân, Tanuch, Dagâʿim) ihn im Rücken bedrohte. Chalid besiegte die Feinde im Felde und räumte fürchterlich unter ihnen auf; nur ihrem alten Bündnis mit den Tamim hatten die Kalb einige Schonung zu verdanken. Darauf erstürmte er die Burg und richtete alle gefangenen Krieger hin, auch den König Ukaidir, der sich schon früher freiwillig in seine Gewalt begeben hatte. Nach diesen als sehr grossartig geschilderten Aktionen

[1]) Anbar, die arabische Schwesterstadt Hiras, lag stromaufwärts und am linken Ufer des Euphrat, an der Stelle des jetzigen Tell Akar, der auch Medinet Ombarra heisst; s. Georg Hoffmann in der Berliner Ztschr. für Erdkunde 1883 p. 443.

kehrte er wieder um nach Hira. Aber eine neue Zusammenrottung der Taghlib und ihrer Verbündeten, die das Blut des 'Akka und ihrer übrigen Brüder rächen wollten und dabei von Persern aus Bagdad (unter Zarmihr und Rudbeh) unterstützt wurden, rief ihn zurück nach Ain Tamr. Der Tamimit Qa'qâ b. Amr, Commandant von Anbar, hatte schon einen Haufen der Feinde bei Huçaid gesprengt; hinterher hatten sie sich bei Muçaijah gesammelt, unter Hudhail b. 'Imrân, der ebenso wie Akka ein Parteigänger der Sagâh gewesen war. Dort überfiel sie Chalid, dabei fand Hurqûç b. Nu'mân trinkend seinen Tod. Dann machte er noch weitere Überfälle auf verschiedene Lager der Taghlib, auf die er eine ganz besondere Wut hatte. Inzwischen hatten sich die Romäer in Verbindung gesetzt mit den persischen Besatzungen an der Euphratgrenze und mit den dortigen Arabern. In der Mitte des Monats Dhulqa'da (Januar 634) gingen sie über den Euphrat zum Angriff gegen Chalid, der bei Firâd lagerte, wo das Iraq mit Mesopotamien und Syrien zusammenstösst. Er schlug sie aber mit ungeheurem Verluste ab. Ende des Monats sandte er sein Heer nach Hira zurück und begab sich selber nach Mekka zum Hagg, allein, ohne Führer, auf unbekannten Wegen durch die Wüste. Trotzdem war er fast gleichzeitig mit dem Heere wieder in Hira. Dort traf ihn das Schreiben Abubakrs, wodurch er nach Syrien beordert wurde, und er ging im Muharram A. H. 13 (März 634) dorthin ab.

Nach Saif hat also Chalid im Jahre 12 das ganze Euphratgebiet den Persern entrissen, von Baçra bis Hira und von Hira bis an die romäische Grenze bei Firâd. Die ungeheure Schlacht von Firâd krönte sein grosses Werk im Iraq. Damit war der Plan verwirklicht, den Abubakr für den Feldzug entworfen hatte. Er hatte freilich die Aufgabe nicht dem Chalid allein zugedacht. Nach seiner Anweisung sollte Chalid vom unteren Euphrat her, 'Iâd b. Ghanm alFihri vom oberen nach Hira vordringen; wer zuerst dort ankäme, sollte den Oberbefehl haben und Madâin angreifen, der Andere zur Reserve in Hira zurückbleiben: die persische Hauptstadt, die freilich sehr exponirt lag, war also von vornherein das Ziel Abubakrs. Er hielt jedoch sehr auf vorsichtige Rückendeckung und schärfte darum ein, dass der Angriff auf Madâin erst erfolgen dürfe, wenn der Besitz des Euphratgebietes vollkommen gesichert sei. Nun aber vermochte 'Iâd nichts auszurichten, er wurde vor Duma festgehalten und geriet dabei in grosse Gefahr. So fiel die

ganze Aufgabe ungeteilt dem Chalid zu; auch allein war er im Stande, sie vorschriftsmässig zu lösen. Alles höchst systematisch und höchst grossartig. Chalid macht keine Razzien, sondern grosse militärische Feldzüge (Tab. 2063, 14. 2152, 8); er kämpft nicht bloss gegen vereinzelte persische Besatzungstruppen, sondern auch gegen ganze Heere, die von Schiruia und Ardeschir ausgesandt sind. Neben dem planmässigen wird auch der pragmatische Zusammenhang von Saif nicht vernachlässigt. Von der Ridda her ziehen sich die Fäden hinüber zu den Kämpfen im Iraq. Bei Valaga fochten Bakriten unter Abgar b. Bugair (3460, 2) auf persischer Seite, die schon in Bahrain den Muslimen gegenüber gestanden hatten; der Versuch ihre Niederlage bei Valaga zu rächen führte zur Wiederholung des Kampfes, bei Ullais. Die Führer der Taghlib und ihrer Bundesgenossen bei Ain Tamr waren mit Sagah in Jamama eingebrochen und schon damals beinah mit Chalid zusammengestossen; auch in diesem Falle hatte die erste Niederlage der Beduinen einen Rachefeldzug zur Folge, der freilich nur noch unglücklicher für sie auslief. Saif hebt die Feindschaft Chalids gegen diese Araber viel geflissentlicher hervor als die gegen die Perser und schildert sie als wahrhaft mörderisch. Er hatte sie zu züchtigen wegen ihrer Teilnahme an der Ridda, er fand es aber auch überhaupt unnatürlich, dass diese christlichen Araber auf Seite der Perser standen, da er den Islam für die gemein arabische Sache ansah (Tab. 2041).

Saif wundert sich selber über die Siegeslaufbahn Chalids im Iraq, von Kavâtzim den Euphrat hinauf bis Firâd; er sagt, im Vergleich dazu seien alle späteren Kämpfe den Kufiern verächtlich erschienen (2076, 15). Ganz anders die ältere Tradition. Sie weiss nichts von ʿIâd b. Ghanm im Jahre 12, nichts von dem Feldzugsplan Abubakrs und nichts von dessen grossartiger Ausführung durch Chalid. Insbesondere ist von Firâd keine Rede. Anbar und Ain Tamr, zwei noch zum alten Gebiet von Hira gehörige Städte, wurden erobert, dabei ein Beduinenhaufe gesprengt und dessen Führer Hilâl b. ʿAkka gekreuzigt. Die Überfälle von Huçaid und Muçaijah und die Tötung des trunkenen Hurquç b. Nuʿman werden auf Chalids Zug nach Syrien verlegt [1]). Ibn Ishaq setzt auch schon die Affäre von Ain Tamr bei dieser Gelegenheit an, während er von Anbar in seiner recht ausführlichen Darstellung (Tab. 2120ss.)

[1]) Baladh. 111. Tab. 2109 (Madâini). 2123 (BIshaq).

überhaupt nicht redet[1]). Desgleichen soll die Affäre von Dumat alGandal auf dem Wüstenmarsch nach Syrien von Chalid erledigt sein[2]). Man sollte freilich glauben, er habe damals keine Zeit dazu gehabt, zumal Duma ganz aus seiner Richtung lag[3]), da er im Norden von Damaskus aus der Wüste herauskam, während der Weg vom Iraq über das Gauf in Edom mündet. Vaqidi bei Bal. 111, 9 gibt in der Tat seine Route anders an (über Qarqisia), steht aber damit allein und behauptet bei Bal. 62, 6 das Gegenteil. Wie dem auch sei, so viel ist sicher, dass die ältere Tradition die Aktionen Chalids im Iraq nach der Einnahme von Hira nicht für bedeutend ansieht und im Vorübergehn abmachen lässt, wahrscheinlich auch die Zeit knapper bemisst als Saif, da sie den Fall Hiras später ansetzt als er[4]). Saif hat Geringfügiges aufgebauscht und Nichtzusammengehöriges aus verschiedenen Zeiten effectvoll zusammengedrängt. Die Kämpfe bei Huçaid und Muçaijah, die er zuerst (2067ss.) als gegen die Taghlib gerichtet vorführt, erzählt er selber später (2114) noch einmal als gegen die Bahrâ gerichtet, an der selben Stelle wie die Anderen, bei Gelegenheit von Chalids

---

[1]) Tab. 2122; nach Bal. 246 wurde Anbar unter Umar erobert, aber damals vielleicht zum zweiten Male. Nach BIshaq traf Abubakrs Befehl zum Abmarsch nach Syrien den Chalid in Hira, nach Anderen in Ain Tamr; vgl. Bal. 110. 249.

[2]) Bal. 62, 6. 116, 12 s.: Chalid zog über Duma nach Tadmur. Ibn Ishaq redet überhaupt nicht von Duma.

[3]) Eine Digression war indessen der Zug nach Duma unter allen Umständen. A. Müller (Islam 1, 229, vgl. de Goeje Mém. 3, 10. 28) will sie vermeiden, indem er das gemeinte Duma nicht für Dumat alGandal im Gauf, sondern für Dumat alHira ansieht. Das widerspricht nicht nur aller Tradition, sondern ist auch geradezu sinnlos. Denn mit der Eroberung von Hira hatte Chalid auch Dumat alHira erobert. Das war weiter nichts als ein Quartier in Hira, wohin sich Ukaidir aus Dumat alGandal zurückgezogen hatte. Später erscheint er freilich doch wieder in Dumat alGandal, als Chalid es belagerte. Vergebens sucht Ibn Kalbi diese Schwierigkeit wegzuräumen. In Wahrheit war damals nicht Ukaidir, sondern der Ghassanit Gudi Befehlshaber in Dumat alGandal. Vgl. Bal. 61—63. Jaq. 2 852, 16.

[4]) Zwischen der Einnahme von Hira und dem Abzuge Chalids aus dem Iraq lag nach Saif (2056, 9) mehr als ein Jahr. Dazu stimmt freilich nicht, dass er jenes Ereignis in den Rabî 12 und dieses in den Muharram 13 setzt (2116, 4. 2076). Aber Madâini setzt den Abmarsch nach Syrien in den Rabi 13 und so auch Saif selber 2089, 2.

Marsch nach Syrien[1]. Der Nachricht, dass schliesslich die Romäer sich mit den Persern zur Abwehr Chalids bei Firâd[2]) vereinigt hätten, liegt vielleicht eine dunkle Kunde von einem Bündnisse des Heraklius mit Schahrbaraz zu Grunde. Dies ist allerdings in der Tat schon im Juni 629 geschlossen, aber Saif setzt den Tod Ardeschirs III gleichzeitig mit dem Falle Hiras (Sommer 633) und lässt etwa ein Jahr darauf die Thronbesteigung des Schahrbahrâz folgen (Tab. 2216). Trotz der zahlreichen und genauen Daten, die er gibt, hat er in Wahrheit gar keinen Begriff von Chronologie, wie sich später noch öfter herausstellen wird.

Wie er übertreibt, sieht man an den Zahlen. Chalids Heer war 18000 Mann stark, mit 9000 Mann zog er durch die Wüste nach Syrien — nach den Anderen mit nur einigen Hundert[3]). Bei Madhar fielen 30000 Feinde, bei Ullais 70000, bei Firâd 100000. Die Beute war von Anfang an sehr beträchtlich. So kamen nach der Einnahme von Amgischia auf jeden Reiter 1500 Dirham (2037, 6) und nach den Kämpfen um Ubulla 1000 Dirham (2026, 12): damit vergleiche man die Angabe Madâinis (2385, 1), dass nach der Einnahme von Ubulla im Jahre 14 anf jeden Kopf 2 Dirham baaren Geldes gefallen seien. Der Stadt Hira wurde eine Steuer von 190000 Dirham auferlegt (2044, 18); dagegen nach Ibn Ishaq (2018, 1) nur 90000 und nach Baladh. 243, 20 nur 84000 Dirham[4]). Ibn Çaluba zahlte für Baniqia und Barusma ausser der Charaza[5]) noch 10000 Dinar (2049, 14) oder für die Landschaft zwischen Falâlig und Hurmuzgard 2000000 (resp. 1000000 schwere) Dirham;

[1]) Saif zu lieb unterscheidet Jaqut zwei Muçaijah, eins der Tagblib und eins der Bahrâ, aber mit Unrecht, da sich das Detail wiederholt, z. B. die Geschichte von dem trinkenden und singenden Hurqûç.

[2]) Firad bedeutet „die Furten". Der Name wird sonst im Plural nur appellativisch gebraucht (Tab. 2500, 8. 2506, 4), so auch wol in dem Verse Jaq. 3 864, 10. Ich vermute, dass dieser Vers den Ausgangspunkt der von Saif reproduzirten Tradition gebildet hat und dass Firâd nur durch Misverständnis zu einem Eigennamen gemacht ist — ähnlich wie der Zusammenfluss der Kanäle (oben p. 42).

[3]) Tab. 2035, 18. 2089, 15. 2115, 3 — dagegen 2109, 2. 3. Baladh. 110.

[4]) je 14 Dirham auf den Kopf; Hira hatte also eine steuerzahlende Bevölkerung von 6000 Einwohnern.

[5]) Ist dies der Beitrag für den Kranz? Vgl. 1 Macc. 10, 29—31. 11, 34.35. Gothofredus zum Cod. Theodos. 12, 11. Er könnte sich aus der hellenistischen Zeit im Orient fortgeerbt haben.

nach Ibn Ishaq (2017, 7) und Ibn Kalbi (2019, 18) nur 1000 Dirham und einen Mantel. Die Differenz der Zahlen Saifs von denen der älteren Überlieferung ist also ganz ungeheuerlich; man kann daran seine Glaubwürdigkeit oder vielmehr Unglaubwürdigkeit abmessen.

Besonders reich sind bei Saif die Mitteilungen von „Zeugnissen“, d. h. von Versen und Urkunden, womit er seine Darstellung bekräftigt; er gleicht in der Vorliebe dafür den späteren jüdischen Historikern, z. B. dem Verfasser der Bücher Esdrae und Nehemiae und der Chronik. Was nun zunächst die Lieder betrifft, so hat man über sie genau ebenso zu urteilen wie über Saif selber, wenn sie der alten Tradition inhaltlich unbekannt sind und im Widerspruch zu ihr stehn. Zum Beispiel wird die Angabe, dass bei Ullais und Amgischia 70000 Mann gefallen seien, dadurch nicht glaubhafter, dass sie auch in Versen vorkommt, die einem gewissen Asvad b. Qutba zugeschrieben werden (Jaq. 1, 363). Aber allerdings zeigt sich, dass Saif sich seine Tradition nicht aus den Fingern gesogen hat, wie ja auch von vornherein angenommen werden muss. Sie lag ihm schon vor, insbesondere in poetischer Form. Es muss eine Art Epos über die grosse arabische Völkerwanderung gegeben haben, in Liedern, die den Helden selbst in den Mund gelegt waren[1]). Jaqut teilt Vieles daraus mit, mehr als Saif. Die Dichter sind vor Allem Qa'qâ b. Amr und 'Açim b. Amr, die beiden Haudegen von Tamim[2]); das Epos scheint also vorzugsweise tamimitisch zu sein. Namentlich Qa'qâ ist überall dabei gewesen, in Arabien, am Euphrat, in Syrien, am Tigris, in Medien u. s. w.; als Pensionär hat er dann wahrscheinlich seine allumfassenden Erlebnisse auf Verse gebracht. Er kennzeichnet sich dadurch, dass er schon im Jahre 11 bei Buzâcha, gegen die Asad und Ghatafân, mit gefochten haben will (Jaq. 1, 602) und dass er der Einnahme von Hira Kämpfe Chalids am unteren Euphrat, bei Kavâtzim und Madhâr, vorausgehn lässt (Tab. 2046s). Für gänzlich wertlos braucht man indessen diese Bruchstücke eines poetischen Geschichtscompendiums nicht

[1]) Vgl. Tab. 2073, 15.

[2]) Vgl. Wüstenfelds Register zu Jaqut unter diesen beiden Namen. Auf das Jahr 12 beziehen sich von Açim: Jaq. 2, 375 (Hira). 852 (Duma). 4, 605 (Maqr). 633 (Hira); von Qa'qâ: 1, 937 (bis Hira). 2, 280 (Huçaid). 3, 864 (Firâd). 4, 557 (Muçaijah Bahrâ). 939 (Valaga) 1016 (Marsch Chalids nach Syrien).

zu halten; sie scheinen volkstümlich zu sein und können allerlei Einzelheiten erhalten haben, die sonst vergessen sind. Ganz künstlich zurecht gemacht sind dagegen die Verse des Ibn Buqaila (Tab. 2042).

Unter den Urkunden muss man die Briefe für sich betrachten. Damit nahm man es so wenig genau wie mit den Reden; die späteren Juden haben ganze Historien in Form einer Correspondenz der beteiligten Hauptpersonen verfasst. So sind denn auch die Briefe Chalids und Abubakrs bei Saif (2053s. 2076) nicht ernst zu nehmen. Aber die eigentlichen Urkunden bei Saif unterliegen ebenfalls schweren Bedenken. Echt ist der von Ibn Ishaq (2017) mitgeteilte Kapitulationsvertrag mit Ibn Çaluba; darin wird die Steuer auf 1000 Dirham festgesetzt. In dem entsprechenden Vertrag bei Saif (2050) wird der Satz auf 10000 Dinar erhöht, d. h. etwa auf den hundertfachen Betrag! Ähnlich in anderen Fällen. Dazu kommt, dass Saifs Urkunden schon im Jahre 12 nach der Ära der Higra datirt sind, die bekanntlich erst im Jahre 16 vom Chalifen Umar eingeführt wurde. Freilich könnte das Datum später umgerechnet oder zugesetzt sein, wie es in dem bei Baladh. 123 erwähnten Beispiel von Damaskus nach Vaqidis ausdrücklicher Angabe wirklich geschehen ist. Aber Saif sagt nichts davon, und wollte man es stillschweigend annehmen, so täte man ihm zu viel Ehre an; man vergleiche nur seine zahlreichen Urkunden vom Jahre 18 über Kapitulationen, die erst viel später abgeschlossen sein können. Er selbst ist indessen nicht der Fälscher gewesen. Denn er setzt die Kapitulation von Hira vor die von Baniqia; in seinen Urkunden dagegen ist die erstere vom Rabi, die letztere schon von dem vorhergehenden Monate Çafar datirt.

Saif ist ein ausgezeichneter Erzähler; daraus erklärt es sich, dass er einen durchschlagenden Erfolg gehabt hat. Er besticht durch sein genaues Detail. Doch verbürgt die Bestimmtheit seiner Mitteilungen nicht ihre Richtigkeit. Anekdotisch sind der Elephant (als Beutestück von Ubulla) in Medina (2025), die Kamelfüllen als Sattelgepäck vor Anbar (2059), die wunderbare Giftprobe Chalids (2044), sein romantischer Abstecher nach Mekka (2075). Anderes ist bloss Beispiel der Anwendung eines Grundsatzes, und aus dem Grundsatz selber abgeleitet. Der Chalif entwirft und dirigirt die Feldzüge von Medina aus. Vor dem Beginn des Kampfes werden die Feinde jedesmal zunächst aufgefordert, binnen einer gewissen

Frist dem Islam beizutreten. Wenn zwei sonst selbständige Führer zusammen wirken müssen, wird ihr Verhältnis zu einander immer nach einer festen Regel bestimmt. Wenn Chalid zu Felde zieht, wird nicht vergessen zu sagen, wen er als seinen Stellvertreter hinterlassen habe — genau so wie Ibn Hischam stets die Stellvertreter Muhammads in Medina nachträgt, wenn Ibn Ishaq darüber schweigt. Saif gibt allenthalben das Personal viel vollständiger an als die Übrigen. Er nennt viel mehr Namen, nimmt sich dabei aber allerhand Freiheiten. Er sagt u. a. Çaluba b. Nastuna b. Buçpuhra statt (Buçpuhra) ibn Çaluba, Amr b. Abdmasîh statt Abdmasîh b. Amr, Akka b. Abi Akka statt Hilâl b. Akka. Besonders auf die vielen persischen Namen — er kennt jeden Befehlshaber einer kleinen persischen Besatzung — ist gar kein Verlass. Saif tut sich etwas zu gut auf seine Kenntnis der persischen Dinge. Er ist vertraut mit dem persischen Kalender und mit der Benennung der Monatstage nach einem Patron (râfid 2032), er weiss, dass ohne höheren Befehl die Marzbane einander nicht beistehn durften (2037). Er orientirt uns immer gewissenhaft über die verworrenen inneren Verhältnisse im persischen Reich, aber er kennt sie in Wahrheit durchaus nicht. Ich werde darauf am Schluss des zehnten Kapitels zurückkommen.

9. Chalid in Syrien.

Das Jahr 13 (beginnend am 7. März 634) führt uns auf den syrischen Kriegsschauplatz. Der Ausbruch der Araber über die Grenzen, nach der grossen inneren Umwälzung, die durch den Islam bewirkt war, lässt sich in gewisser Hinsicht vergleichen mit dem Ausbruch der Franzosen nach der Revolution. Die treibende Ursache war eine materielle, die Land- und Beutegier, und eine ideelle. Natürlich war die Idee nicht von der philosophischen Art, sondern von der enthusiasmirenden, ein Hebel der Massenbewegung: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit bei den Franzosen, die Herrschaft Gottes bei den Arabern. Die Tyrannei der menschlichen Herrscher sollte gebrochen werden, sei es zu Gunsten der Demokratie, sei es zu Gunsten der Theokratie. Geschickte Führer dirigirten die Instinkte der Menge und benutzten sie schliesslich für ihre eigenen Zwecke, so dass das Endergebnis der grossen Bewegung ihrem Anfang durchaus zuwiderlief.

Syrien, das heilige Land, war schon von Muhammad ins Auge gefasst und halbwegs in Angriff genommen worden. Um seinen Apostel zu rächen, welcher von einem Ghassaniden, den er zum Islam auffordern sollte, getötet war, sandte er eine Expedition unter Zaid b. Haritha nach dem Ostjordanlande; nach ihrem kläglichen Ausgange bei Muta unternahm er selber im folgenden Jahre mit einem grossen Heere einen romantischen Zug nach dem Norden, den er indessen bei Tabuk plötzlich abbrach. Kurz vor seinem Tode ordnete er noch einen Rachezug für Muta an, dessen Commando er dem Sohne des dort gefallenen Führers übertrug, dem Usama b. Zaid b. Haritha. Abubakr führte, trotz der Gefahr in der Medina schwebte, die letztwillige Anordnung des Propheten aus; das Heer unter Usama ging ab, raubte und sengte ein wenig in der Gegend von Muta, und kehrte dann heim, als sei damit das Ziel erreicht. An die Eroberung Syriens wurde nicht gedacht; das geschah vielmehr erst, nachdem die Eroberung Babyloniens in überraschender Weise gelungen war. Der Appetit kommt beim Essen. Der Islam machte Ansprüche auf die Einverleibung aller Araber in das arabische Gesamtreich, das er begründet hatte. Die Mediner wollten nicht hinter den Bakriten zurückstehn. Nachdem diese die persische Arabermark vom Hira zum Reich gebracht hatten, nahmen jene sich die romäische Arabermark von Damaskus vor, die vor ihren Toren lag und ihnen schon durch den Propheten zum Ziel gewiesen war. Es ist zu vermuten, dass insbesondere Amr b. Aç, der islamische Beamte unter den südlichen Qudâa, sich gereizt fühlte, in seinem Bereich den Erfolgen Chalids nachzueifern, und den Chalifen zum Angriff auf Syrien überredete. Während aber im Iraq sich Alles von selber machte, wurde der syrische Feldzug von Medina aus vorbereitet und mit grossen Mitteln ins Werk gesetzt.

Saif teilt zwei im Ganzen übereinstimmende Berichte über Beginn und Verlauf des syrischen Feldzuges mit, einen längeren Tab. 2080—2107 und einen kürzeren Tab. 2110—2116. Am Anfang des Jahres 12[1]) sandte Abubakr den uns von Jaman her

[1]) Das Datum findet sich nur 2110, 16: zu der gleichen Zeit, wo er den Chalid b. Valid in das Iraq sandte. Nach Madâini bei Tab. 2079 wurde Ibn Said erst Anfang 13 abgesandt, aber dies Datum gilt nicht für den folgenden Bericht des Saif (Tab. 2080 ss.) Denn nach Saif lagerten Anfang 13 bereits

bekannten (Chalid) Ibn Sa'id nach Taimâ, mit dem Auftrage, die Araber jener Gegend um sich zu sammeln, jedoch mit Ausschluss derer, die sich an dem Rückfall beteiligt hätten; er hatte bald ein grosses Heer zusammen. Die Romäer boten dagegen die ihnen botmässigen Araber auf, von Bahrâ Kalb Salih Tanuch Lachm Gudham Ghassan; sie sammelten sich an einer Stelle, die drei Tagereisen von Ziza (in Peträa) entfernt lag. Als ihnen aber Ibn Sa'id aufrückte, verliefen sie sich und schlossen sich hernach zum grossen Teil dem Islam an. Er marschirte dann vorsichtig, wie ihm eingeschärft worden war (2081,12), weiter nach Norden, lagerte zwischen Abil Ziza und Qastal, und schlug in jener Gegend den Patricius Bahan, der sich ihm entgegenstellte. Er wurde verstärkt durch Jamanier unter Dhulkala und durch das Heer Ikrimas: es waren aber nicht die alten Krieger, die bei der Niederwerfung der Ridda gekämpft hatten, sondern Ersatzmänner, die auf des Chalifen Befehl für sie eingestellt waren[1]). Auf diese Weise wurde Abubakr in den syrischen Krieg gezogen (2082,7). Er befahl nun auch dem Amr b. Aç, dem er die Steuerverwaltung bei den Qudâa zurückgegeben hatte, ins Feld zu ziehen, desgleichen dem Valid b. Uqba, der bei einem anderen Teil der Qudâa die Steuern einnahm: letzterer vereinigte sich mit Ibn Saîd. Weiter sandte er den Jazid b. Abi Sufian mit einem starken Heere von Medina ab und dann auch noch den Abu Ubaida. Dem Amr wies er Filistin als Provinz an, dem Valid Urdunn, dem Jazid Damaskus, dem Abu Ubaida Himç.

Als Ibn Saîd durch Dhulkala und Ikrima und ferner durch Valid verstärkt war und vernahm, dass noch weitere Heere nachkämen, wurde er unvorsichtig, folgte dem Bahan, der sich auf Damaskus zurückzog, und lagerte sich in der Nähe dieser Stadt auf der Vogelwiese. Dort aber erlitt er eine schmähliche Niederlage, floh und machte erst bei DhulMarva Halt, in geringer Entfernung von Medina: nur Ikrima hielt an der Grenze Syriens Stand. Damit hatten Ibn Saîd und Valid b. Uqba ihre Rolle als Befehlshaber in Syrien ausgespielt. Die Reste ihres Heeres vereinigten sich mit Schurahbil b. Hasana und mit Muavia[2]), die

---

die medinischen Truppen unter Amr b. Aç etc. gegenüber den Romäern am Jarmuk. Dem war aber der zum Schluss verunglückte Feldzug des Ibn Saîd schon vorausgegangen.

[1]) 2082, 5 s. 2084, 16 s., daher der Name gaisch alabdâl, Ersatzheer.

[2]) Vgl. 2093, 7.

jetzt von Medina aus nachgesandt wurden; Schurahbil erhielt an Stelle Valids die Provinz Urdunn angewiesen, Muavia wurde seinem Bruder Jazid beigegeben. Die Muslime marschirten in vier Abteilungen in Syrien ein, mit insgesammt 21000 Mann, wozu noch 6000 Mann Reserve unter Ikrima kamen[1]). Heraklius sandte von Himç aus, wohin er sich von Jerusalem (2102 s.) begeben hatte, den Theodor, seinen Bruder, mit 90000 Mann gegen Amr, den Garaga gegen Jazid, den Durâqis gegen Schurahbil, den Bikarius b. Nastâs mit 60000 gegen Abu Ubaida. Auf Amrs Rat, dem Abubakr zustimmte, vereinigten sich aber die getrennten muslimischen Heerhaufen beim Jarmuk. Darauf vereinigten sich auch die Romäer und lagerten bei Vaquçâ, an einer durch eine tiefe Schlucht (des Flusses Jarmuk) geschützten Stelle; sie waren voll Furcht[2]). Ermutigt wurden sie durch die Ankunft des Bahan, gleichzeitig wurden aber auch die Muslimen durch Chalid verstärkt, der 10000 Irakier mitbrachte. Nachdem die Heere sich drei Monate lang gegenüber gelegen hatten, kam es im Gumada I[3]) des Jahres 13 zu der entscheidenden Schlacht, bei der Chalid den Oberbefehl führte. Man focht tapfer auf beiden Seiten. Ibn Saîd, der mit dabei war, wurde verwundet und hinterher vermisst; Ikrima starb an seinen Wunden in den Armen Chalids. Gegen Abend wichen die Romäer; sie stürzten zum Teil an einander gefesselt in den Abgrund des Flussbettes. Garaga trat zum Islam über und fiel im Kampf gegen seine eigenen Landsleute. Der Bikarius suchte und fand den Tod, auch der Bruder des Heraklius fiel, Tadhariq wurde gefangen[4]). Während der Kampf tobte, brachte

---

[1]) Die Angaben variiren 2087, 4 s. 2090, 13 ss.

[2]) Etwas anders lautet die kürzere Darstellung Saifs bei Tab. 2110 s., die Differenzen betreffen jedoch weniger die Facta als die Combination. Dem Befehl des Chalifen zuwider ging Ibn Saîd zum Angriff über, die Romäer lockten ihn durch absichtliches Zurückweichen bis nach der Vogelwiese bei Damaskus und brachten ihm dort eine grosse Niederlage bei. Sie sammelten nun ein starkes Heer am Jarmuk in der Absicht, selber den Abubakr anzugreifen. Dieser Absicht kam aber der Chalif zuvor. Er schickte nach einander Amr, Abu Ubaida und Jazid, und Schurahbil nach Syrien, sie vereinigten sich beim Jarmuk. Die Romäer dachten nun nur auf ihre Verteidigung und bezogen eine sehr feste Stellung bei Vaquça.

[3]) begann 3. Juli 634. Anders 2176, 15.

[4]) 2104, 5. Tadhariq wird hier von dem Bruder des Kaisers unterschieden, der 2087, 1 Theodor heisst. Vgl. dagegen BIshaq 2107, 11. 2127, 7. Es ist

ein Bote von Medina dem Chalid insgeheim die Nachricht vom Tode Abubakrs, und übergab ihm ein Schreiben Umars, das jener in seinen Köcher steckte: es enthielt die Ernennung des Abu Ubaida zum Oberbefehlshaber an seiner statt[1]). Die Romäer retirirten nach Fihl. Abu Ubaida verlegte das Lager der Muslime nach der Vogelwiese bei Damaskus und erstattete Bericht nach Medina mit der Bitte um Weisung. Genau nach Umars Vorschrift wurde dann weiter operirt. Zunächst wurde Damaskus in Angriff genommen; ein von Himç aus versuchter Entsatz der Stadt wurde durch Dhulkala abgeschlagen, der zwischen Himç und Damaskus Posten gefasst hatte. Den Belagerten entfiel der Mut, weil die Feinde sich auch durch den eingetretenen Winter nicht stören liessen. Nach siebzig Tagen kapitulirten sie mit Abu Ubaida, als auf einer anderen Seite Chalid schon mit Gewalt eingedrungen war. Die Iraqier im muslimischen Heere gingen nun in ihre Heimat zurück, wo sie nötiger waren als in Syrien[2]). Jazid blieb in Damaskus, der Hauptstadt der ihm zugewiesenen Provinz. Die übrigen Muslime wandten sich nicht gegen Heraklius in Himç, sondern zunächst nach Fihl gegen die 80 000 Romäer, die noch in ihrem Rücken standen. Diese gingen von Fihl auf Baisan zurück, wo sie die Dämme durchstachen und die Gegend unter Wasser setzten, machten aber von dort aus einen Überfall auf die Muslime, die sich in Fihl gelagert hatten. Das bekam ihnen übel; ihr Führer, der Sacellarius, fiel, sie wurden abgeschlagen und kamen auf der Flucht samt und sonders in den von ihnen selbst geschaffenen Sümpfen elendiglich um. Damit war die Provinz Urdunn für Schurahbil erobert, er blieb dort und unterwarf sich mit Hilfe Amrs, der in Filistin blieb, die Städte. Nun zog Abu Ubaida mit Chalid in die für ihn bestimmte Provinz und belagerte Himç, von wo Heraklius inzwischen nach Edessa geflohen war[3]).

Ganz anders stellen Ibn Ishaq und Vaqidi, bei Tabari und Baladhuri, den Lauf der Begebenheiten dar; ich reproducire den

---

freilich richtig, dass am Jarmuk Theodor der Sacellarius, und nicht Theodor der Bruder des Kaisers commandirte.

[1]) Abubakr starb nach Saif zehn Tage vor dem grossen Siege, im Gumada I (Tab. 2089, 17).

[2]) Damaskus kapitulirte einen Monat vor der Schlacht von Qadisia 2305.

[3]) Vgl. Tab. 2147 s. 2150 ss. 2156 ss. 2390 ss.

Bericht des Ersteren, weil er uns vollständiger erhalten ist[1]). Nach seiner Rückkehr vom Hagg, Ende des Jahres 12 oder Anfang 13, sandte Abubakr den Amr b. Aç über Aila nach Filistin, ferner Jazid und Abu Ubaida und Schurahbil hintereinander über Tabuk nach der Balqâ. Amr fasste Posten in Ghamr al Arabat im niederen Filistin (2107,10. 2125,6); die Romäer, unter Tadhâriq dem Bruder des Kaisers, lagerten bei Gilliq im oberen Filistin (2107,11), in der Stärke von 80 000 Mann[2]). Amr bat den Chalifen um Verstärkung, worauf Chalid vom Iraq nach Syrien abkommandirt wurde. Dieser zog von Hira über Ain Tamr durch die Wüste, überfiel die Ghassan in Marg Rahit und traf bei Qanât mit den drei ostjordanischen Heerführern zusammen. Mit ihnen vereint kam er, nachdem Bostra als erste syrische Stadt kapitulirt hatte, dem Amr zu Hilfe. Auf die Kunde davon zogen auch die Romäer von Gilliq südwärts nach Agnadain[3]); ihnen gegenüber vereinigte sich Chalid mit Amr. Folgt der Sieg von Agnadain im Gumada 13. Die flüchtigen Romäer sammelten sich in Fihl jenseits des oberen Jordans, sie durchstachen die Dämme von Baisan um die Passage in Sumpf zu verwandeln. Sie hinderten aber dadurch die Muslime nicht am Übergange, erlitten bei Fihl eine zweite Niederlage im Dhulqada 13 und zogen sich nun auf Damaskus zurück. Ihnen nach die Muslime; die Romäer, unter Bahan, wurden bei Damaskus noch einmal geschlagen und darauf die Stadt belagert. Sie kapitulirte gegen Chalid im Ragab 14, nachdem Bahan inzwischen zu Heraklius abgezogen war. Erst jetzt übernahm Abu Ubaida den Oberbefehl an Stelle Chalids, zu dem er bereits früher von Umar ernannt war. Den Winter über blieb er in Damaskus. Im Sommer 15 sandte Heraklius von

---

[1]) Tab. 2078 s. 2107. 2121 s. 2145 s. 2148 s 2155. 2347—2360

[2]) Gilliq liegt bei Damaskus. Aber man begreift, dass BIshaq es nach dem oberen Filistin versetzt. Denn die wahre Lage passt hier nicht. Die Römer müssen den Amr in Filistin bedrohen und nicht die anderen Feldherrn im Ostjordanlandes; sonst ist es unverständlich, dass Amr Hilfe erbittet und sie vom Ostjordanlande her erhält.

[3]) Es ist nach dem Zusammenhange unmöglich, dass die Romäer erst dann sich gegen Amr wendeten, als das ostjordanische Muslimenheer zu ihm abmarschirt war, und in Folge davon. Dieser Abmarsch geschah ja nur in der Absicht, dem Amr gegen die romäische Übermacht zu helfen, die also damals schon ihm gegenüber stand.

Antiochia aus, woselbst er sich befand, ein Heer von 100 000 Mann nach Süden. Es bestand aus Romäern unter dem Sacellarius, Arabern unter Gabala b. Aiham, und Armeniern unter Garaga; den Oberbefehl führte der Sacellarius. Im Ragab 15 erfolgte der Zusammenstoss mit den 24 000 Mann starken Muslimen am Jarmuk. Die Romäer wurden geschlagen, der Sacellarius fiel, auch Bahan. Qais b. Makschuh, der am Jarmuk mitgefochten hatte, wurde darauf mit 700 Mann nach dem Iraq geschickt; ihm folgte später noch ʿIâd b. Ghanm mit 1000 Mann, der aber erst nach der Schlacht von Qadisia ankam.

Was hier sich auf drei Jahre (13—15) verteilt, wird bei Saif in eins (13) zusammengedrängt; was hier das Ende ist, die Katastrophe am Jarmuk, ist dort der Anfang; die Folge der Ereignisse wird umgekehrt. Mit Recht hat zuerst de Goeje den Bericht Saifs verworfen [1]). Sein Urteil ist bestätigt worden durch die uns leider nur bruchstückweise erhaltenen Aufzeichnungen eines den Ereignissen ganz nahestehenden syrischen Klerikers, die von W. Wright entdeckt und entziffert, von Nöldeke weiter aufgehellt und historisch verwertet sind [2]). Darnach hat der grosse Entscheidungskampf der Araber mit den Romäern im August 636 stattgefunden, die Einnahme von Damaskus durch die Araber aber schon ein Jahr früher. Diese Daten stehn im schönsten Einklang mit denen des Ibn Ishaq und des Vaqidi und im vollsten Widerspruch zu denen des Saif. De Goeje hat vielleicht auch die Ursache der chronologischen Confusion bei Saif richtig erkannt. Die Schlacht am Jarmuk hat bei ihm die Stelle gewechselt mit der bei Agnadain; jene setzt er a. 13 (im Gumada) an und diese a. 15 (Tab. 2400), statt umgekehrt. Schuld daran könnte der Umstand sein, dass Agnadain ebenfalls Jarmuk hiess. Statt des alten Namen Jarmuth (Iosue 10, 4), scheint man schon im vierten christlichen Jahrhundert, wie heute, Jarmuk gesagt zu haben. Das lässt sich nach dem Onomastikon des Eusebius vermuten: Ἰερμοῦς φυλῆς Ἰούδα κώμη νῦν ἐστὶν Ἰερμοχῶς. Indessen nicht bloss Saif, sondern auch Madâini datirt die Schlacht am Jarmuk auf das Jahr 13; er setzt sie aber richtig nach der von Agnadain und

[1]) Mémoires d' hist. et de géogr. orientale No. 3. Leiden 1864.

[2]) DMZ 1875 p. 76 ss.; vgl. oben p. 6.

gibt auch die Monate richtig an: Agnadain im Gumada, Jarmuk im Ragab[1]).

Nimmt man die ältere arabische Tradition mit dem syrischen Fragment zusammen, so ergibt sich folgender Sachverhalt. Zu Anfang des Jahres 13 (beginnt am 7. März 634) griffen die Mediner von zwei Seiten Syrien an; Amr fiel in Filistin ein, d. h. in das südwestliche Palästina, Jazid Schurahbil und Abu Ubaida in die Balqâ, d. h. in das alte Moab. Amr hatte glückliche Erfolge in seiner Provinz[2]); die Romäer wurden dadurch veranlasst, ihm mit einem grösseren Heere entgegenzutreten. Dem fühlte er sich nicht gewachsen. Er erhielt Succurs durch das ostjordanische Heer, an dessen Spitze der mit einigen hundert Mann aus dem Iraq herbeigeeilte Chalid trat[3]). Darauf wurden die Romäer bei Agnadain besiegt, im Gumada 13[4]). Erst bei Fihl, jenseit des Jordans, sammelten sie sich wieder. Die Muslime, unter Chalid, rückten ihnen nach, passirten glücklich den Übergang von Baisan, der durch Durchstechung der Dämme unwegsam gemacht war, griffen im Dhulqada[5]) die Feinde in Fihl an und zwangen sie ihren Rückzug fortzusetzen bis nach Damaskus[6]). Gleichzeitig wurde

[1]) Tab. 2127. 2145.

[2]) Nach Bal. 140, 14 soll er schon damals bis nach Cäsarea vorgedrungen sein.

[3]) Nach Saif (Tab. 2075 s. 2089. 2116) marschirte Chalid im Muharram 13 (März 634) ab und kam im Rabi in Syrien an. Nach Madâini (2109, 2) ging er im Rabi II (Juni) erst von Hira ab: dann kann er aber nicht schon am Osterfeste die Ghassan in Marg Rahit überfallen haben (2109, 11).

[4]) Es herrscht Differenz darüber, ob im Gumada I (Juli 634) oder im G. II (August 634). Vgl. Tab. 2126. 2127. Bal. 114.

[5]) Nach Bal. 115 am 28. Dhulqada = 23. Januar 635. Man hat Ursache zum Mistrauen, wenn die Späteren bestimmtere Data angeben als BIshaq — in der späteren Geschichte so gut wie in der Geschichte Muhammads.

[6]) Hier zeigt sich, wie böse die Umkehrung der Zeitfolge bei Saif auch auf den Causalzusammenhang wirkt. Nach ihm lagern die von dem bereits eroberten Damaskus her kommenden Muslime bei Fihl und werden dort von den auf Baisan zurückgegangenen Romäern überfallen. Dadurch verliert die Zerstörung der Dämme von Baisan jeden Sinn; denn die Romäer wollten sich doch natürlich dadurch s c h ü t z e n. Statt dessen bildet bei Saif das Überschwemmungsgebiet nur ein Hindernis für sie selber, sowol bei ihrem Überfall auf Fihl, als auch bei ihrem Rückzuge auf Baisan: sie graben sich selber die Falle. Das war freilich eben die göttliche Absicht. — Nach Bal. 118, 15 soll schon Abu Michnaf die Schlacht von Fihl n a c h der Einnahme von Damaskus gesetzt haben.

durch ein Detachement ein Handstreich auf Himç, weit im Norden, unternommen, mit bestem Erfolge[1]). Das Hauptheer, unter Chalid, rückte gegen Damaskus vor und lieferte den Romäern dort noch eine Schlacht, worauf dieselben sich in der Stadt einschlossen und belagert wurden[2]). Im Ragab 14 (beginnt am 21. August 635) ergab sich Damaskus dem Chalid[3]); die romäischen Truppen hatten sich aber schon vorher, wenigstens zum Teil, aus dem Staube gemacht[4]). Nunmehr ging der Oberbefehl von Chalid auf Abu Ubaida über[5]); doch blieb jener die Seele der kriegerischen Unternehmungen. Noch während der Belagerung von Damaskus hatten die Romäer (von Antiochia aus) einen Vorstoss unternommen,

[1]) So nach dem syrischen Fragment Zeile 8. 9: im Januar 635, also vielleicht schon vor der Schlacht bei Fihl. Auch Vaqidi, bei Bal. 130. 137, weiss von einer vorläufigen Einnahme von Himç, wenngleich er sie zu spät datirt und in einen falschen Zusammenhang bringt: ein Versuch der Romäer, das belagerte Damaskus zu entsetzen, sei abgeschlagen und bei dieser Gelegenheit sei Himç von den Muslimen eingenommen, dann beim Vordringen der Romäer a. 15 wieder aufgegeben.

[2]) Der Ort der Schlacht war nach Bal. 118 die Vogelwiese (Marg alÇuffar) bei Damaskus (Tab. 2104, 10) und das Datum der 1. Muharram 14 = 25. Februar 635; die Belagerung begann nach Bal. 120 am 16. Muharram und endete nach Vaqidi bei Tab. 2155. Bal. 123 nach sechs Monaten im Ragab 14. Vaqidi sagt, die Urkunde sei zwar auf den Rabi II 15 datirt, aber dies Datum und die Unterschriften der Zeugen seien erst später zugesetzt, ursprünglich sei sie undatirt gewesen und ohne die Unterschriften des Abu Ubaida und der übrigen Emire (ausser Chalid?)

[3]) Die Späteren sind bestrebt, dem Abu Ubaida einen Anteil an der Ehre zu verschaffen, die nach BIshaq dem Chalid allein zukommt. Vergl. n. 5.

[4]) So das syrische Fragment. Damit übereinstimmend sagt BIshaq, Bahan sei vor der Einnahme der Stadt zu Heraklius abgegangen.

[5]) Also war Chalid bis dahin Generalissimus (Tab. 2109, 1). Im Widerspruch mit dieser seiner Angabe bezeichnet ihn freilich BIshaq schon früher nur als Führer der Vorhut, was er auch noch später unter Abu Ubaida blieb. Von Saif, Madâini u. A. wird der Wechsel des Oberbefehls combinirt mit dem Übergange des Chalifats von Abubakr auf Umar, welcher am Montag dem achtletzten (falsch Elias Nisibenus: dem achten) Gumada II 13 (22. August 634) erfolgte. Der Bote von Medina, Mahmia b. Zunaim oder b. Gaz' (Tab. 2097, 3. 2145, 11), soll mitten in der Schlacht am Jarmuk angelangt sein. Aber die Schlacht wurde erst a. 15 geschlagen. Die Absetzung des Chalid b. alValid ist vielleicht verwechselt mit der des Chalid b. Saîd, deren Urheber Umar war, und dadurch verfrüht. Nach BIshaq (Tab. 2146) erhielt Abu Ubaida seine Ernennung zum Generalissimus während der Belagerung von Damaskus, publicirte sie aber erst nach der Einnahme der Stadt.

wol um die Stadt zu entsetzen; es gelang ihnen wenigstens, Himç wieder zu gewinnen[1]). Dann scheinen die Waffen fast ein Jahr lang geruht zu haben. Im Sommer 15 (636) eröffneten die Romäer den Angriff mit einem gewaltigen Heer; der Sacellarius (Theodor) stand an der Spitze, auch Bahan hatte ein wichtiges Commando. Die Muslime concentrirten sich am Jarmuk. Dort brachten sie den Romäern eine vernichtende Niederlage bei, am 20. August 636 = 12. Ragab 15[2]). Darauf drangen sie erobernd gegen Norden vor und nahmen Himç wieder ein[3]).

Mit diesem Sachverhalt ist die Darstellung Saifs gänzlich unvereinbar, man muss sie einfach aus dem Spiel lassen. Nur das, was er über Ibn Saîd und seine Genossen erzählt, könnte man Bedenken tragen beiseit zn schieben. Valid b. Uqba und Ikrima werden indessen von den Älteren überhaupt nicht als Heerführer in Syrien erwähnt. Von Ibn Saîd berichtet Ibn Ishaq, er sei anfangs zum Führer des ersten der vier syrischen Corps ernannt, dann aber auf Umars Drängen durch Jazid ersetzt, weil er in seinem umajidischen Adelsstolz sich gesträubt habe, die Herrschaft des Plebejers Abubakr anzuerkennen; später sei er dann bei Verrichtung des Regengebets auf der Vogelwiese (bei Damaskus) überfallen und getötet, und zwar in der Zeit, als Amr den Chalifen um Hilfe gebeten hatte[4]). Madâini sagt, er habe anfangs ein Commando von Abubakr erhalten, es aber noch vor dem Abmarsch der Truppen an Jazid abgeben müssen, und sei dann auf der Vogelwiese in

---

[1]) So das syrische Fragment. Vaqidi redet von dem Versuch, Damaskus zu entsetzen, behauptet aber irrig, damals sei Himç den Romäern verloren gegangen, statt den Muslimen; vgl. p. 59 n. 1. Ein unklares Echo von diesen und den folgenden Begebenheiten findet sich bei Tabari 2398 s. (ohne Isnad); شنس neben Theodorus (dem Sacellarius) ist ohne Zweifel Βαάνης, die letzte Quelle also griechisch.

[2]) So das syr. Fragm., übereinstimmend mit BIshaq und Vaqidi (Tab. 2155. Bal. 137).

[3]) Dass die Muslime ausser Himç auch Damaskus den vordringenden Romäern geräumt und dann nach der Schlacht von Jarmuk wieder eingenommen hätten, finde ich nicht bezeugt. Möglich ist es trotzdem; nur darf man sich nicht darauf berufen, dass die Kapitulationsurkunde auf den Rabi II 15 datirt war (Bal. 123), denn der Sieg am Jarmuk wurde erst im Ragab 15 erfochten.

[4]) Tab. 2079. 2107, 13 s. Es wird vorausgesetzt, dass Ibn Saîd nach Verlust seiner Charge den Feldzug dennoch mitmachte.

einer Schlacht gegen den Drungarius gefallen, kurz ehe Chalid nach Syrien kam[1]). Bei Baladhuri heisst es, die Fahne, das Insigne des Befehlshabers, sei ihm wegen seiner gefährlichen politischen Gesinnung auf Umars Betreiben in DhulMarva abgenommen und dem Jazid übergeben; er sei aber doch mit zu Felde gezogen, unter Schurahbil, und auf der Vogelwiese gefallen, zu Anfang des Jahres 14[2]). Die Elemente dieser älteren Tradition über Ibn Saîd kehren nun bei Saif wieder, nur ein bischen verzogen. Auf der Vogelwiese fiel zwar nicht er, aber doch sein Sohn, als er das Regengebet verrichtete: so wird die Angabe des Ibn Ishaq adaptirt[3]). In DhulMarva wurde er auch nach Saif abgesetzt oder vielmehr mit Schimpf und Schande aus dem Heere gestossen, aber erst nachdem er es durch seine Niederlage auf der Vogelwiese und seine schimpfliche Flucht reichlich verdient hatte: seine Flucht muss sich nur aus dem Grunde von Damaskus bis nach DhulMarva, dicht bei Medina, erstrecken, weil dort nach der alten Tradition der Sammelplatz seiner Truppen war, wo er des Befehls enthoben wurde — freilich noch ehe der Abmarsch erfolgte. Für die Angabe Saifs, dass Ibn Saîd am Jarmuk verwundet und dann vermisst wurde, gibt es natürlich keinen Anhalt bei den Älteren; sie fusst auf der falschen Annahme, dass die Schlacht am Jarmuk in den Anfang des syrischen Krieges gefallen sei[4]). Der wesentliche Unterschied Saifs von seinen Vorgängern besteht aber darin, dass er den Ibn Saîd eine grosse Rolle als Befehlshaber spielen lässt, während derselbe nach jenen zwar ein Commando haben sollte, es aber nicht wirklich erhielt und ausübte. Nach Saif war er, als oberster Führer eines beträchtlichen Beduinenheeres, der eigentliche Anfänger des syrischen Krieges, noch bevor

[1]) Tab. 2079. 2108.

[2]) Bal. 108. 118 s. Die Affäre auf der Vogelwiese, bei der Ibn Saîd fiel, wird hier irrig identificirt mit dem Gefecht, welches vor der Belagerung von Damaskus in der Nähe der Stadt geliefert wurde, Anfang 14. Die Andern setzten einstimmig seinen Tod ganz in den Anfang des syrischen Feldzugs, Anfang 13.

[3]) Tab. 2085, 4. 2111, 3.

[4]) Nach 2147, 9 erhielt Ibn Saîd erst von Umar wieder Erlaubnis am Kriege teilzunehmen, nach dem Tode Abubakrs. Diese Angabe ist unvereinbar damit, dass er schon, und zwar als Offizier, an der Schlacht am Jarmuk teilnahm; denn nach Saif traf erst während dieser Schlacht die Nachricht vom Tode Abubakrs beim Heere ein.

derselbe von Medina aus offiziell organisirt wurde. Die Älteren wissen nichts von einem Beduinenheere, das schon vor den Medinern mit den Kaiserlichen angebunden hätte; sie wissen nicht, dass der wirklichen Eroberung von Syrien, die im Jahre 13 begann, ein Vorspiel vorherging, das sich zuerst glücklich anliess, dann aber ein böses Ende nahm. Ibn Saîd zog einfach mit den übrigen Medinern a. 13 zu Felde, und zwar so zu sagen als gemeiner Soldat, nachdem er das Corps, zu dessen Führung er ausersehen war, an seinen Vetter Jazid hatte abgeben müssen. In der grossartigen Aktion, die Saif an den Namen des Ibn Saîd knüpft und auf der Vogelwiese unglücklich enden lässt, kann man einen Reflex des ostjordanischen Feldzuges vor dem Eingreifen Chalids erkennen [1]).

Im Übrigen wiederholen sich hier bei Saif die Züge, die ihn auch sonst zeichnen. Er hat die Neigung zu systematisiren; es soll Alles planmässig und ordentlich zugehn, und den Umständen nichts überlassen bleiben. So lange Ibn Saîd sich an die Vorschriften Abubakrs band, hatte er Glück; sobald er auf eigene Hand vorging, kam er zu Fall. Correct dagegen benahm sich Abu Ubaida. Als er nach dem grossen Siege am Jarmuk den Oberbefehl antrat, führte er zwar das Heer vor Damaskus, begann aber die Belagerung nicht eher, als bis er die Befehle Umars eingeholt hatte. Dieser schrieb ihm den Feldzugsplan genau vor: erst sollte er Damaskus erobern, dann die Romäer von Fihl vertreiben, dann Himç angreifen — und gewissenhaft führte Abu Ubaida diese Anweisungen aus [2]). Die Emire, die in Syrien einfielen, hatten ein jeder das Patent für eine bestimmte Provinz in der Tasche, die allerdings noch zu erobern war; sie zogen aus als Statthalter in partibus

---

[1]) Man kann sich vorstellen, dass Jazid Schurahbil und Abu Ubaida, nach einigen Erfolgen, auf der Vogelwiese bei Damaskus eine Schlappe erlitten, bei welcher Gelegenheit Ibn Saîd fiel, und dass sie darauf in die Gegend von Bostra zurückgingen, während die Kaiserlichen von ihrem Lager in Gilliq (vgl. p. 56 n. 2) sich nun gegen Amr nach Filistin wendeten. Dann kam Chalid, vereinigte sich mit den ostjordanischen Führern und zog dem Amr zu Hilfe gegen die Romäer. Ein bedeutender Mann scheint Ibn Saîd doch gewesen zu sein, er war aber dem herrschenden Regiment unbequem, namentlich dem Umar (Tab. 2079 s.) Die Hypothese, dass Ibn Said mit Chalid b. Valîd verwechselt sei (so z. B. A. Müller 1, 248), erklärt die Extravaganzen Saifs nicht.

[2]) Tab. 2105. 2150.

infidelium[1]). Amr gewann Filistin durch eigene Kraft, für Jazid und Schurahbil strengten sich Chalid und Abu Ubaida an. Nach dem Fall von Damaskus blieb Jazid dort und richtete sich häuslich ein, ebenso Schurahbil im Urdunn nach der Schlacht von Fihl; darauf durfte Abu Ubaida sich Himç erobern, das ihm zugewiesen war. Jeder Emir hatte in seiner Provinz den Oberbefehl über die ganze Armee, dementsprechend, dass der Kampf darin zu seinem Besten geführt wurde[2]); nur zeitweilig und freiwillig stellten sie sich wol einmal allesamt unter den Befehl des Chalid: in Wahrheit war dieser einfach vom Chalifen ihnen übergeordnet und vorgesetzt. Vermutlich sind in diesem Falle Grundsätze und Einrichtungen aus anders gearteten Verhältnissen einer späteren Zeit auf die Anfänge übertragen. Das ist auch sonst geschehen. Bereits unter den ersten Chalifen fand nach Saif eine regelrechte Aushebung und Ablösung der Soldaten statt; die Steuerbeamten waren die Aushebungscommissare[3]). Bei Fihl war das Heer unter zehn Quvâd geteilt, deren jeder weitere fünf Quvâd unter sich hatte; Qâid ist der Amtsname für die churasanischen Offiziere der Abbasiden.

Die Ordre de bataille in der Schlacht am Jarmuk wird von Saif genau angegeben. Er nennt die Anführer der fünf Divisionen und die der sechsunddreissig Regimenter (Kurdus); er weiss, wer der Qâdi, der Qâçç und der Qâri war[4]). Meist sind es sehr bekannte Namen, die er zusammenstellt; darunter Ibn Saîd und sein (schon auf der Vogelwiese gefallener?) Sohn. Über Heraklius und seine Generale weiss er ebenfalls mehr und anderes als seine Vorgänger[5]). Garaga, der Führer der Armenier, trat zu den Muslimen über und fiel auf ihrer Seite. Das interessante Detail, das anekdotische Element, tritt stark hervor. Mitten im Gewoge des Reiterkampfes überbrachte der Bote von Medina dem Chalid heimlich die Nachricht vom Tode Abubakrs und zugleich das Schreiben, wodurch er abgesetzt wurde; Chalid steckte es in seinen Köcher

---

[1]) Nur auf Chalid wird diese Betrachtungsweise nicht angewendet.

[2]) 2151, 10. 2156, 13.

[3]) 2082, 5 s. 2084, 16. Schon p. 1988 ist von einer Aushebung بعث die Rede, wobei die Provinz Mekka fünfhundert ausgerüstete Kriegsleute stellen musste, jeder Bezirk von Taif zwanzig.

[4]) Tab. 2092. 2095.

[5]) 2087, 2. 3. 2151, 13. 2157, 16.

und tat als ob nichts geschehen sei, um das Heer nicht zu beunruhigen — recht eindrucksvoll, aber ganz und gar unmöglich. Unter den Regimentsobersten der Muslime befand sich ein merkwürdiger Mann, namens Qabath b. Aschiam: er war sehr alt und hatte in Mekka noch den Mist von Abrahas Elephanten gesehen; in seiner Jugend hatte er bei einem berühmten Räuber gelernt, den er jetzt aufsuchte und auch noch am Leben fand [1]). Romantisch und ungeschichtlich ist auch die Erzählung, dass die Stadt Damaskus auf der einen Seite kapitulirt habe, während sie gleichzeitig auf der anderen erstürmt sei. Sie findet sich indessen nicht erst bei Saif, sondern schon früher, in etwas anderer Fassung [2]). Man darf überhaupt Saif nicht für den Erfinder der Tradition ansehen, deren klassischer Repräsentant er durch Tabari geworden ist. Auch bei Anderen findet sich z. B. die Vorstellung, oder wenigstens ein Ansatz dazu, dass die Anfang 13 von Medina ausgesandten Emire von vornherein de jure Statthalter der Provinzen waren, in denen sie sich nachmals festsetzten, und dass ein jeder innerhalb der ihm angewiesenen Provinz das Oberkommando führte.

Saifs Vorliebe für die Iraqier tritt sogar hier stark hervor: die Vorgänge auf dem syrischen Kriegsschauplatze interessiren ihn hauptsächlich in soweit, als die Iraqier sich dabei hervortun. Ohne sie wäre man der Romäer nicht Herr geworden. Ihrer zehntausend, darunter vor allem Qa'qa, eilten unter Chalid durch die Wüste heran, griffen im kritischen Augenblick ein und halfen den Sieg am Jarmuk erfechten; darauf gingen sie schleunigst zurück an den Euphrat und kamen gerade noch recht um dem Kampf gegen die Perser bei Qadisia die entscheidende Wendung zu geben. In Wirklichkeit sind überhaupt keine Iraqier den Syrern zu Hilfe gekommen, sondern Chalid allein mit seinem Gefolge, das aus einigen hundert

[1]) 2095, 2. 2105 s.

[2]) Tab. 2152 s. Bal. 121 s. vgl. Tab. 2578 (Heliupolis). Wer mit stürmender Hand eingedrungen sei, und wer die Kapitulation entgegengenommen habe, darüber herrscht Schwanken. Aus BIshaq und dem syrischen Fragment geht hervor, dass damals Chalid noch den Oberbefehl führte und dass die Übergabe der Stadt an ihn erfolgte, nachdem die Kaiserlichen sie geräumt hatten. Damit verträgt sich die Angabe sehr gut, dass der Bischof die Unterhandlungen mit Chalid geführt habe; er war in der Tat die einzige Autorität, die noch übrig blieb. Überall wo die weltliche Macht versagt oder zusammenbricht, tritt im Orient die geistliche ein, gegenüber der fremden Oberherrschaft.

Medinern bestand[1]). Abubakr citirte nur einen Feldherrn vom Euphrat, der allerdings ebenso viel bedeutete wie ein Heer. Umgekehrt aber wurden nach der Schlacht am Jarmuk Teile des syrischen Heeres den Iraqiern zu Hilfe gesandt, zuerst Qaís b. Makschuh mit siebenhundert, dann ʿIâd b. Ghanm mit tausend Mann[2]). Die Mediner und ihre Hilfstruppen aus dem westlichen Arabien haben allein die Ehre des syrischen Feldzugs, und in diesem erwarb sich Chalid seinen Ruhm, nicht in dem von Saif unverhältnismässig aufgebauschten iraqischen Feldzuge des Jahres 12. Natürlich lassen sich auch hier wieder Verse des Qaqâ anführen, die mit Saif darin übereinstimmen, dass die Iraqier in Syrien das Beste getan haben[3]). Saif selber gibt dem Mythus noch eine weitere Ausdehnung: bei einer späteren Gelegenheit, als Abu Ubaida bei Himç von den Romäern hart bedrängt wurde, erschien abermals der unvermeidliche Qaqâ mit viertausend Reitern von Kufa, diesmal kam er allerdings ein wenig zu spät angeritten[4]). Ich werde darauf noch zurückkommen.

Der Zeit etwas vorgreifend schliesse ich hier gleich den weiteren Verlauf des syrischen Krieges an. Saif gibt darüber Folgendes an. Nachdem Abu Ubaida und Chalid von Fihl nach Norden abmarschirt waren (2158), ging Heraklius nach Edessa und überliess Himç seinen Officieren. Die Muslime belagerten die Stadt, den Winter durch bis in den Frühling, und zwangen sie zur Ergebung (2390—3). Während nun Abu Ubaida dort blieb, zog Chalid weiter auf Qinnesrin. In Hâdir schlug er ein romäisches Heer unter Mînâs, während die arabischen Siedler daselbst in ein freundliches Verhältnis zu ihm traten. Darauf kapitulirte Qinnesrin und wurde die Residenz Chalids (2393 s.). Inzwischen waren auch die in Palästina zurückgebliebenen Emire nicht untätig, sondern vollendeten die Unterwerfung des Landes, indem sie sich dabei nach der Anweisung Umars richteten (2397, 2). Muavia bezwang Cäsarea,

[1]) Tab. 2109. Bal. 110. Dass es Mediner waren, folgere ich aus der Angabe des BIshaq bei Tab. 2121, dass ihre Weiber und Kinder nach Medina geschickt wurden, als sie selber nach Syrien marschirten.

[2]) BIshaq bei Tab. 2350.

[3]) Jaqut 1, 321. 3, 853. 4, 893. 1016.

[4]) Tab. 2498—2505.

Alqama b. Mugazziz belagerte den Bikarius in Gaza. Am meisten tat Amr b. alAç sich hervor. Nachdem er dem Schurahbil geholfen hatte, Baisan und das Urdunn zu erobern, zog er gegen den Artabun und schlug ihn bei Agnadain. Er floh nach Jerusalem; als er dort belagert wurde, sagte er, nicht Amr sei bestimmt die Stadt einzunehmen, sondern Umar [1]). Also kam Umar nach Syrien und schloss in Gâbia die Kapitulation ab und zwar mit dem Volk von Jerusalem (und Ramla), denn der Artabun (und Tadhariq) hatten sich aus dem Staube gemacht. Der Vertrag, dessen Wortlaut mitgeteilt wird, war datirt auf das Jahr 15. Darauf begab sich Umar von Gabia nach Jerusalem und hielt seinen Einzug in die Stadt [2]). Er reiste im Ganzen vier mal nach Syrien, zwei mal im Jahre 16 und zwei mal im Jahre 17. Im Jahre 17 kam er jedoch das erste mal nicht zum Ziel, sondern kehrte um, als er hörte, dass die Pest in Syrien wüte — es war zu Anfang des Jahres im Muharram und Çafar. Als sie dann aber im Gumâda I nachliess, nahm er die Reise wieder auf und vollendete sie. Unterwegs liess er sich seinen Reiseanzug von dem Bischof von Aila [3]) waschen und flicken; den neuen Anzug, der ihm angeboten wurde, nahm er nicht an. Eigentlich wäre er lieber in das Iraq nach Kufa gegangen aber in Syrien gab es mehr für ihn zu tun; er hatte dort, wegen der vielen Todesfälle in Folge der Pest, eine Menge Erbschaften zu reguliren [4]).

Wie wir gesehen haben, wurde bei Agnadain in Wahrheit schon a. 13 gekämpft; es war die erste grosse Schlacht zwischen Muslimen

[1]) Nicht der عمرو mit vier Buchstaben, sondern der عمر mit drei. Wunderbar, wie gut das Orakel und der Tribun die Eigentümlichkeit der arabischen Orthographie kennen!

[2]) 2396—2411. Nach 2408, 5 erfolgte die Einnahme Jerusalems erst im Rabî II des Jahres 16; nach 2515, 12 machte Umar auch erst in diesem Jahre seine erste Reise nach Syrien. Im Allgemeinen jedoch setzt Saif sowol die Eroberung des nördlichen Syriens als auch die vollständige Unterwerfung Palästinas schon ins Jahr 15. Ein wunderlicher Anachronismus findet sich 2398, 8 ss. Muavia behielt die Gefangenen von Cäsarea in Haft um sie eventuell ebenso zu behandeln, wie der Kaiser Michael die muslimischen Gefangenen behandeln würde. Vgl. Baladh. 190.

[3]) Verwechslung mit Aelia, denn ursprünglich wird diese Anekdote, wenn auch nicht gerade so, von dem Bischof von Jerusalem erzählt.

[4]) 2401. 2513 ss. 2520 ss. Man merkt die Eifersucht des Iraqiers Saif auf die Bevorzugung Syriens, welches allein die Ehre genoss, von dem grossen Chalifen besucht zu werden. Vgl. 2212 s

und Romäern. Saif trägt sie an einer falschen Stelle nach, weil er die wahre vergeben hat. Dagegen fand die Einnahme von Qinnesrin erst a. 16 statt, die von Jerusalem und die Ankunft Umars in Gabia vielleicht erst a. 17[1]). Die Pest herrschte a. 18[2]). Die Eroberung von Cäsarea fiel nach Vaqidi, Abu Ma'schar und Elias Nisibenus ins Jahr 19, nach Ibn Ishaq ins Jahr 20[3]). Die Chronologie Saifs zeigt sich also wiederum als wertlos. Ein Jahr überschlägt er ganz: Ende 13 zog Abu Ubaida von Fihl gegen Himç und a. 15 belagerte er die Stadt[4]). Die vier Reisen Umars nach Syrien reduciren sich zunächst auf drei[5]), und diese drei sind aus einer einzigen erwachsen, die verschieden datirt wurde, auf a. 15 oder 16 oder 17.

Von Interesse sind die Angaben über die arabischen Siedler, welche die Muslime im nördlichen Syrien überall vorfanden, bei Qinnesrin, Haleb, Mambig, Balis und anderswo[6]). In der Nähe von Qinnesrin wohnten Araber von Tanuch, von Salîh und von Taiji. Die letzteren waren erst in Folge des Bruderkriegs ausge-

---

[1]) Bal. 183 s. Aber BIshaq bei Tab. 2360 setzt die Einnahme von Jerusalem und die Reise Umars nach Gabia in das Jahr von Qadisia d. i. 16; ähnlich Elias Nisibenus, der indessen den Einzug Umars in Jerusalem auf a. 17 datirt. Der Feldzug Muavias gegen Qinnesrin a. 27 (Vaqidi 2819) darf nicht mit der ersten Einnahme der Stadt verselbigt werden. Den Fall von Antiochia setzt Theophanes auf 6129 A. M., d. i. 18 A. H., vgl. unten § 11.

[2]) Bal. 139. Tab. 2516, 10 (BIshaq). Elias Nisibenus.

[3]) Tab. 2579. Vgl. Brooks in der Byzant. Ztschr. 1895 p. 440.

[4]) Saif scheint allerdings für die Einnahme von Damaskus und Himç und für die Schlacht von Fihl keine bestimmten Daten gegeben zu haben; er sagt nur, dass sowol Damaskus als auch Himç im Winter belagert wurde. Man ist also nicht sicher, ob seine Erzählung über diese Vorgänge bei Tabari mit Recht durch ein Jahr unterbrochen ist (2158, 7. 2396, 15), doch pflegt dieser in der annalistischen Anordnung des Stoffs sich hier gerade nach der Chrono-Saifs zu richten.

[5]) Denn die eine, die zu Anfang 17 unternommen wurde, wurde wegen der Pest abgebrochen. Diese Angabe scheint aus BIshaq (Tab. 2511 ss.) entlehnt zu sein, welcher übrigens sonst die Pest richtig ins Jahr 18 setzt.

[6]) Tab. 2393. 2501—3 Bal. 144 ss. Sie heissen حاضر, ihre Niederlassungen حيار, vom Singular حير, dem aramäischen Äquivalent für حضر; s. Georg Hoffmann DMZ 1878 p. 754. Auch حارة (Stadtquartier) hat dieselbe Etymologie; es ist nur eine andere Schreibung für حيرة, beides wurde hêra ausgesprochen. Bei Tab. 2736, 12 steht حير الصدقة sehr auffallender Weise für حظيرة الصدقة 2736, 6.

wandert, der nicht lange vor dem Aufkommen des Islams ihr Volk zerriss[1]). Aber schon Strabo kennt die arabischen Sceniten und ihre Phylarchen in der Parapotamia, so gut wie in der Mesopotamia[2]).

10. Die Eroberung des Savâd[3]) a. 13—16.

Nach Saif[4]) kommandirte seit Chalids Abgange (Anfang 13) der Bakrit Muthanna in Hira. Er schlug bei Babel ein persisches Heer unter Hurmuz Gaduia. Bald darauf starb der Schah Schahrbarâz und es folgten Thronwirren in Madâin. Während dieser Zeit begab sich Muthanna nach Medina, da die Nachrichten von dort ausblieben. Er fand Abubakr im Sterben (Gumada 13). Sein Nachfolger Umar bot alsbald Freiwillige nach dem Iraq auf; es dauerte lange, bis ihrer Tausend zusammen kamen, denen dann der erste, der sich gemeldet hatte, zum Führer gegeben wurde, Abu Ubaid alThaqafi. Inzwischen war Muthanna wieder nach Hira abgereist, fand aber bald, dass dort seines Bleibens nicht länger sei. Denn in Madâin hatte Kisra's Tochter Burân, im Einverständnis mit den persischen Grossen, den Churasânier Rustam auf zehn Jahr mit der Regentschaft betraut. Dieser reizte die Dihkane des Savâd zum Abfall von den Arabern und sandte ihnen Truppen und Führer zu Hilfe. Muthanna zog sich nach Chaffân zurück, in sein altes Lager am Rande der Wüste, und concentrirte dort seine zerstreuten Posten. Erst als Abu Ubaid mit seiner Schaar von Medina eintraf, einen Monat später als Muthanna (2165) nahmen die Muslime unter dessen Oberbefehl den Kampf auf. Die persischen Offiziere, Gaban, Narsi und Galenus, wurden nach einander geschlagen; die Dihkane beeilten sich den Siegern zu huldigen. Da erschien Bahman Gaduia mit einem neuen Heere von Madâin, er machte vor dem Euphrat Halt, bei Quss alNâtif[5]). Abu Ubaid

---

[1]) Bal. 145. Hatim ed Schulthess no. 55.

[2]) Strabo 753. 747 s. Nach Plinius H. N. 6, 28 hatte Tigranes viele arabische Stämme in die Gegend am Amanus eingeführt.

[3]) So heisst das Culturland im Iraq, am Euphrat und Tigris und den Kanälen. Vgl. oben p. 38 n. 2.

[4]) bei Tab. 2116—21. 2159—80. 2183—200. 2202—8. 2208—11. 2212—36. 2238—2346.

[5]) Von a. 12 bis a. 16 ist der Kriegsschauplatz immer nur das eigentliche alte Babylonien. Die Muslime haben nur das Gebiet von Hira gegen die Perser zu verteidigen; andere Eroberungen haben sie nicht gemacht, wenngleich sie ihre Razzien wol gelegentlich weiter ausdehnen.

zog ihm über die Schiffbrücke entgegen, wurde aber geschlagen und fiel. Ein übereifriger Muslim hatte die Schiffbrücke teilweise zerstört; nur der Aufopferung Muthannas gelang es den Rückzug zu sichern, indem er den Verfolgern sich entgegenwarf und sie so lange aufhielt, bis die Verbindung mit dem anderen Ufer wieder hergestellt war: er trug Wunden davon, die nicht wieder heilten. Zum Glück verfolgte Bahman seinen Sieg nicht, sondern wurde durch das Gerücht von neuen Thronwirren veranlasst, sofort nach Madâin umzukehren. Diese unglückliche Brückenschlacht fand statt im Scha'bân 13, vierzig Tage nach der am Jarmuk (2176). Die Mediner, die mit Abu Ubaid gekommen waren, liefen zurück bis nach Medina; Muthanna behielt nur wenige Leute bei sich. Aber der Chalif beeilte sich, den Verlust zu ersetzen; er sandte die Bagîla, unter Garîr, nach dem Iraq, er dirigirte überhaupt Alle dahin, die sich in diesem Monat, dem Scha'bân, bei ihm meldeten. Es waren das namentlich solche, die sich an dem Rückfall nach Muhammads Tode beteiligt hatten und zur Strafe dafür bisher vom Kriegsdienst ausgeschlossen waren; jetzt wurden sie zugelassen und folgten begierig dem Aufgebot (2120. 2165. 2183). Im Ramadan 13 (2185. 2199) besiegte Muthanna ein auf Hira vorrückendes persisches Heer unter Mihran und vernichtete es bei der Euphratfurt von Buvaib[1]). Während Muthanna den Garîr nach Maisân schickte und den Bakriten Baschîr in Hira hinterliess, ging er selber nach Klein-Ullais bei Anbar[2]) und unternahm von dort Razzien bis nach Bagdâd und Takrit am Tigris, ja bis nach Çiffîn am oberen Euphrat, hauptsächlich gegen dort wohnende Araberstämme[3]).

In Madâin waren wieder Streitigkeiten ausgebrochen; gegen Rustam hatte sich eine Gegenpartei gebildet, unter Fairuzân. Jetzt wurde die Sache aber den Persern zu bunt, sie verlangten drohend, der innere Zank solle angesichts der äusseren Gefahr beigelegt werden. Die Folge war, dass nun der Weiberherrschaft ein Ende gemacht und ein Mann von echtem Königsblut auf den Thron ge-

[1]) Als Ortsbestimmung zu Buvaib findet sich 2187, 12. 2199, 16 der Zusatz, der Euphrat habe sich in der persischen Periode während der Überschwemmungszeit in das Gauf ergossen. Dieses Gauf ist natürlich nicht das, worin Duma lag, sondern ein anderes; vgl. 2184, 13. 2229, 15. 2259, 16.

[2]) zu unterscheiden von dem Ullais bei Hira, nach Nöldeke DMZ 1874 p. 93 ss.

[3]) Rache der Bakr gegen die Taghlib 2208: تغريق بتحريق.

setzt wurde, der einundzwanzigjährige Jezdegerd. Der Wechsel machte sich sofort spürbar; die Perser besetzten die geräumten Grenzkastelle wieder, das Savâd am Euphrat erhob sich zu ihren Gunsten. Muthanna sah sich genötigt, nach Dhu Qâr, am Rande der Wüste, zurückzugehn. Umar, dem er Meldung erstattete, wies ihn im Dhulqa'da 13 an, die Grenze von Hira bis Baçra zu besetzen; im Dhulhigga 13 ordnete er eine allgemeine Aushebung in ganz Arabien an (2211). Am 1. Muharram 14 kam er nach Çirâr bei Medina, dem Sammelplatz des Heeres (2212). Die Absicht, sich selber an die Spitze zu stellen, gab er auf, ernannte vielmehr zum Oberbefehlshaber den Sa'd b. Abi Vaqqâç, einen der ältesten Genossen des Propheten. Das Heer bestand meist aus Jamaniern, sie hatten Weib und Kind bei sich, wollten eigentlich nach Syrien und liessen sich nur schwer, auch nur zum Teil, durch Umars Bitten bewegen, gegen die Perser zu ziehen (2218). Sa'd brach auf mit 4000 Mann, andere 4000 bekam er später noch von Medina nachgesandt. In Zarud, wo er Anfang des Winters[1]) Station machte, sammelten sich 4000 Tamim und 3000 Asad zu ihm. Die nächste Station war Scharâf, wo das iraqische Corps unter Muthanna sein Hauptquartier hatte; es war zusammengesetzt aus 4000 Bakr, 2000 Bagîla, und 2000 Qu'dâa und Taiji. Muthanna war bereits an seinen alten Wunden gestorben. Sein letzter Wille an Sa'd lautete, er solle die Perser an der Grenze erwarten, dann aber entschlossen bekämpfen; ebenso befahl ihm auch Umar. In Scharaf stiessen noch 1700 Kinda unter Asch'ath zum Heere. Dann ging Sa'd nach Qadisîa[2]) und concentrirte dort seine Truppen. Sie waren auf längeren Aufenthalt vorbereitet und dank Umars Fürsorge mit Allem wol versehen — Lebensmittel verschafften sie sich durch Raubzüge, doch waren auch regelmässige Märkte für das Lager eingerichtet (2257). Ordnungsmässig wurden vierzehn Boten nach Madâin abgesandt, um Jezdegerd zur Annahme des Islams oder Zahlung von Tribut aufzufordern, wenn er sich aber dessen weigerte, ihm den Krieg anzukündigen (2238 ss.).

Einen Monat lang liessen die Perser die Muslime in ihrem Standlager bei Qadisîa völlig unbehelligt (2233, 16). Sie hatten

---

[1]) 2221, 7 — vgl. BIshaq 2202, 6.

[2]) Das war eine futterreiche Stelle an der Grenze der arabischen Steine und des persischen Lehms, eine Hauptstation der grossen Strasse (Tab. 2228). Das arabische Standlager bei Qadisia war die Vorstufe von Kufa.

in Sabat, gegenüber von Madâin am anderen Ufer des Tigris, ein ungeheures Heer gesammelt; 120 000 Mann (ungerechnet die ebenso zahlreichen Knechte), mit dreissig Elephanten. Durch wiederholte Hilferufe aus dem Savâd bewogen, drängte Jezdegerd den Rustam zum Vormarsch. Dieser aber zögerte, von bösen Vorzeichen geängstigt. Er wollte höchstens die Vorhut unter Galenus vorschicken, sich selber aber und das Hauptheer für alle Fälle in Reserve halten. Er hoffte, die Araber würden von selber abziehen, wenn ihnen die Lebensmittel ausgingen. Indessen er musste nachgeben; wie am Zügel geführt zog er in den Kampf (2253). Vier Monate, nachdem er sich von Madâin ins Lager begeben hatte[1]), langte er am Atîk an, einen Euphratkanal in der Nähe des späteren Kufa, an dessen anderem Ufer die Muslime lagerten. Bei einem Recognoscirungsritt traf er an der Brücke über den Atik den Führer der feindlichen Vorhut und sprach ihm den Wunsch aus, darüber unterrichtet zu werden, was die Muslime eigentlich wollten. In Folge dessen wurde Mughîra b. Schuʿba zu ihm abgeordnet, auch noch andere Männer. Das Ergebnis war, dass Rustam nun nicht länger mit dem Angriff säumte. Da die Muslime ihm die Benutzung der Brücke nicht gestatteten, so liess er einen Damm durch den Atik ziehen und passirte ihn am folgenden Tage[2]). Nach den üblichen Vorbereitungen begann der Kampf an einem Montag des Muharram 14 (2289), er dauerte mehrere Tage, deren jeder seinen kennzeichnenden Beinamen hatte. Zuerst sprengten einzelne Reiter vor und fochten auf dem Zwischenraum zwischen den Heeren, dann folgte ein allgemeines Pfeilschiessen der beiden Reihen, und zuletzt rückten sie zum Handgemenge gegeneinander vor; die Nacht trennte die Streiter, am anderen Morgen war das erste Geschäft das Auflesen der Verwundeten und die Bestattung der Toten. Die Perser standen am Atîk, die Muslime lehnten sich an den Wallgraben der Feste Qudais[3]), von deren Mauer herab Saʿd b. Abi Vaqqâç seine Befehle auf Zettel geschrieben herabliess. Er litt an Schwären und konnte deshalb der Schlacht nur von weitem zuschauen, was ihm den Spott der Beduinen und die Verachtung der von ihm geheirateten Witwe Muthannas eintrug. Am Dinstag Morgen, als

[1]) 2257, 1 vgl. Baladhuri 255, 18.

[2]) Tab. 2286. Etwas anders 2265.

[3]) Tab. 2294; anders 2265.

das Gefecht eben wieder beginnen sollte, kamen unversehens zehn Reiter und dann immer wieder neue zehn Reiter den Muslimen zu Hilfe. Sie gehörten zu den mit Chalid nach Syrien abgegangenen Iraqiern, die nach der Einnahme von Damaskus wieder in ihre Heimat zurückbeordert waren. Der Tamimit Qa'qâ führte die Spitze und war vorangeeilt. Da sein Manöver die beste Wirkung hatte, so wiederholte er es am nächsten Morgen, führte seine Schaar zunächst zurück und liess sie dann abermals in kleinen Abteilungen nach einander ins Gefecht eingreifen, bis dann auch das Hauptcorps der syrischen Iraqier nachkam, unter Haschim b. Utba. Als der Kampf am Mittwoch Abend bereits eingestellt war, wurde er durch einen Zufall wieder angefacht und nun die ganze Nacht fortgesetzt. Am Morgen neigte sich der Sieg den Muslimen zu. Die Tamîm unter Qa'qâ machten den entscheidenden Angriff, ihnen nach die Qabîlen von Jaman und die Rabîa. Gegen Mittag wurde das persische Centrum gesprengt, Rustam fiel von der Hand des Hilâl b. Ullafa, das Dirafschi Kâviân wurde von Dirâr b. Chattâb erbeutet. Dreissigtausend Perser, die sich an einander gekettet hatten, kamen auf der Flucht um. Die Übrigen passirten den Damm über den Atîk, Galenus deckte den Rückzug und opferte dabei sein Leben.

Die grosse Schlacht fand statt einen Monat nach der Einnahme von Damaskus (2305 . 2321), im Muharram 14 (2289). Sa'd blieb noch zwei Monate in Qadisîa, im Schauvâl 15 brach er auf gegen die persische Hauptstadt, nachdem er seine Vorhut schon vorausgeschickt hatte (2419 s.). Die Reste des geschlagenen Perserheeres hatten sich bei Babel gesammelt, sie stoben beim ersten Angriff aus einander. Dann wurde Bahurasir am Tigris zwei Monate lang belagert und im Dhulhigga eingenommen, nachdem die Besatzung über den Fluss nach Madâin abgezogen war (2424 s.). Einen Monat blieb Sa'd in Bahurasir; im Çafar 16 wagte er ohne Schiffe und Brücke den Übergang über den Tigris, der durch ein Wunder Gottes gelang[1]), und zog ohne Kampf in die von Jezdegerd geräumte Hauptstadt ein (2432 ss.). Die Perser waren den Nahravân (Diâla) hinaufgegangen und hatten sich bei Galûla hinter Wall und Graben gesammelt. Die Muslime folgten ihnen,

[1]) Über die Übergangswunder bei Saif vgl. oben p. 23. Auch den Übergang über den Atik bei der Verfolgung der Perser staffirt er grossartig aus (2338).

erstürmten das feste Lager und drangen bis in das Gebirge vor. Jezdegerd sah sich bewogen, Hulvân zu verlasseu, wohin er sich von Madâin begeben hatte, um nach Rei zu fliehen. Die Schlacht von Galûla fiel auch noch in den Çafar 16 (2458 . 2460).

So weit Saif. Der Stoff, den er mitteilt, fügt sich nicht in den chronologischen Rahmen. Der Vormarsch Sa'ds auf Madâin soll bald nach der Schlacht von Qadisîa erfolgt sein, und doch wird diese auf Anfang 14, jener gegen Ende 15 gesetzt. Die Zeit von Çafar 14 bis Schauvâl 15 wird auf zwei Monate zusammengepresst (2419 s.). Hingegen wird das Jahr 13 weit über seine Grenzen ausgedehnt, namentlich gegen den Schluss. Die Schlacht von Buvaib fiel nach Saif in den Ramadan 13, hernach unternahm Muthanna noch ungestört ausgedehnte Streifzüge, darauf erst holten die Perser aus zu dem grossen Hauptschlage — es nahm Zeit in Anspruch, bis die Truppen aus allen Gegenden des Reiches sich in Sabat zusammenfanden, weitere geraume Zeit wurde durch das Zaudern Rustams verloren: und doch erfolgte der entscheidende Zusammenstoss schon Anfang 14. Das ist unmöglich. Im Muharram 14 brach Sa'd aus dem Lager von Çirâr bei Medina auf, machte unterwegs zweimal eine längere Station um Truppen an sich zu ziehen, blieb einen Monat lang in Qadisîa unbehelligt von den Persern, und lieferte ihnen dann doch noch in dem selben Monat Muharram die grosse Schlacht. Das ist nicht minder unmöglich.

Nach den älteren Erzählern dehnt sich das, was Saif in ein Jahr (a. 13) stopft, über drei Jahr aus. Die Brückenschlacht fand statt Ende Ramadân 13, die von Buvaib oder Nuchaila ein ganzes Jahr später: die Niederlage der Muslime hatte eine längere Depression zur Folge und wurde nicht sofort durch einen glänzenden Sieg ausgeglichen. Zwischen Buvaib und Qadisîa aber lagen achtzehn Monate[1]). Nach dieser Rechnung fand also die Entscheidungsschlacht vielleicht etwas vor der Mitte des Jahres 16 statt[2]). Elias Nisibenus datirt sie auf den Gumada I 16 (Juni 637). Nach

[1]) Dies ist die Rechnung Baladhuris (Vaqidis) 252. 253. 255. Tab. 2155. Nach BIshaq (Tab. 2155) fiel die Brückenschlacht erst ins Jahr 14.

[2]) In Widerspruch damit wird sie Bal. 256 Ende 16 gesetzt: das ist vielmehr das Datum von Galula (Bal. 265. Tab. 2470). Nach BIshaq bei Tab. 2349 wäre sie noch ins Jahr 15 gefallen. Indessen sagt er andererseits 2202. 2349, Sa'd habe sich den Winter über in Scharâf aufgehalten, erst Ende des

einem alten Ragaz[1]) wurde zwischen Gumada und Ragab dem muslimischen Heer der Befehl erteilt, gegen Madàin vorzurücken: das war einige Zeit nach dem grossen Siege. Fällt Qadisîa in den Frühsommer 16, so schliesst sich nunmehr die Einnahme von Madàin und die Schlacht von Galula in natürlicher Folge an, Ereignisse, die von allen Überlieferern einstimmig ins Jahr 16 gesetzt werden[2]). Durch die achtzehn Monate, die zwischen Buvaib und Qadisîa lagen, wird ferner Raum genommen für die Razzien Muthannas in der Richtung auf Bagdâd und Takrit, für die Eroberung der Landschaft von Baçra durch Utba b. Ghazvân[3]), und vor allem für die gewaltigen Rüstungen der Perser. Die ältere Chronologie verdient also unzweifelhaft den Vorzug vor der des Saif. Dieser ist dadurch, dass er die Schlacht am Jarmuk zu früh ansetzt, auf den Gumâda 13, gezwungen, auch die bei Qadisîa zu antedatiren[4]). Denn es lag kein allzugrosser Zeitraum dazwischen. In Wahrheit wurde erst im Spätsommer 15 am Jarmuk gefochten, bei Qadisîa etwa dreiviertel Jahr später.

Die falsche Chronologie ist überall das wichtigste Kriterium Saifs. Aber auch seine sonstigen Unterschiede von den älteren Überlieferern wiederholen sich hier. Im Vergleich zu ihren trockenen und vereinzelten Angaben besticht zunächst seine Darstellung, namentlich die der grossen Völkerschlacht, durch ihre spannende Ausführlichkeit, von der allerdings mein kurzes Referat keinen Begriff gegeben hat[5]). Von fern her sieht man das Gewitter entstehn,

Winters bei Qadisîa gelagert und von da an bis zur Schlacht sei noch längere Zeit verstrichen: der Winter endete aber erst mit dem Anfang des Jahres 16 (2. Februar 637).

1) Tab. 2419 s.: „wundersam, ganz wundersam ist ein zwischen Gumada und Ragab ergangener Befehl, dessen Ausführung Pflicht ist u. s. w.“ — nämlich der Befehl an die Kriegsmänner von Qadisia aufzubrechen, die Weiber und Kinder aber im dortigen Lager zurückzulassen. Die Angabe الى القادسية 2419, 15 ist unmöglich; es muss nach 2419, 6 الى المدائن heissen.

2) Galula an das Ende dieses Jahres Bal. 265. Tab. 2470.

3) Tab. 2378. Bal. 256. Nach Baladhuri wurde Mughira dem Sa'd von Baçra aus zu Hilfe geschickt, nach BIshaq (Tab. 2350) aber direct von Medina. Vgl. Saif 2223, 13 und Tab. 2 87, 11.

4) In der gleichen Lage befindet sich auch Madâini; wir wissen aber nur, dass dieser die Schlacht von Buvaib beinah um ein Jahr zu früh ansetzt, auf den Çafar 14 (Tab. 2378 nach Abu Michnaf).

5) Bei Abu Avâna (Tab. 2236 ss.) heisst es kurz und gut: die Perser

hüben und drüben ballen sich die Wolken zusammen, langsam wälzen sie sich heran, bis sie gegen einander krachen. Die Araber sind voll glücklichen Vertrauens zu sich selber und zu ihrem Gott; wie jugendliche Erben, ihres Rechtes gewiss, klopfen sie an die Pforte und begehren Einlass. Die Perser haben in allen Stücken die Übermacht, trotzdem keinen guten Mut; sie suchen die gierigen Wölfe der Wüste mit der flachen Hand abzuwehren. Rustam, die Zuversicht von ganz Iran, hat selber gar keine Zuversicht. Er will den Einsatz aller Kräfte nicht wagen, er sträubt sich auf alle Weise und bis zuletzt (2276 s.), die ehernen Würfel fallen zu lassen. Aber im letzten Augenblick, als der Kampf unvermeidlich geworden ist, ist er wie verwandelt. In voller Rüstung schwingt sich der Greis ohne Steigbügel in den Sattel und ruft: ich werde sie zermalmen; als jemand hinzusetzt: wenn Gott will! antwortet er: auch wenn er nicht will. Der Anfang ist den Arabern nicht eben günstig, die feindlichen Elephanten machen ihnen zu schaffen. Zum Glück kommt ihnen inmitten der Schlacht unerwartet Hilfe aus Syrien: ohne das wären sie verloren gewesen (2320). Doch die Perser halten Stand, und noch am Abend des dritten Tages steht die Wage sich beinah gleich. Da wird in Folge eines abenteuerlichen Streiches des kecken Tulaiha das bereits abgebrochene Gefecht wieder aufgenommen und die ganze Nacht hindurch fortgesetzt, ohne Befehl, ohne Führung. Die Völker ringen mit einander, die ingrimmige Aufregung macht sich nicht in lauten Worten Luft, sondern nur in verbissenen Tönen, die in einander verschwimmend einem tierischen Knurren oder Pfauchen gleichen. Rustam hat die Fühlung mit seinen Reitern verloren; auch der kranke Sa'd muss die Sache gehn lassen wie sie will. Er kann nur noch beten. Am Morgen dieser schrecklichen Nacht des Pfauchens, wie sie genannt wird, sendet er seinen kleinen Enkel aus, den einzigen Boten, den er zur Hand hat, und bekommt von dem Kinde, das nur Scheinkämpfe kennt, den mit dem Ernst der Lage grausam contrastirenden Bescheid: „sie spielen“. Aus den lauten Prahlliedern der Araber entnimmt er, dass das blutige Spiel eine günstige Wendung für sie genommen hat. Mittags ist

gingen über den Euphrat und wurden geschlagen. BIshaq sagt nach einigen Präambeln: und Gott tötete den Rustam und gab sein Lager den Muslimen zur Beute. Auch Baladhuri stellt nur trockene Notizen lose zusammen wie immer.

mit dem Falle Rustams die Niederlage der Perser entschieden. Die Ginn tragen die Botschaft in Versen mit ungeheuerer Schnelligkeit durch ganz Arabien, wo Alles gespannt auf den Ausgang wartet (2364). Das sind die Umrisse des von Saif componirten Bildes. Sie werden ausgefüllt durch ein reiches Detail von Unterredungen, Gleichnissen, Vorzeichen, Abenteuern und Heldentaten. Diese episodischen Züge finden sich grossenteils auch schon bei den Früheren und gehören zum alten Bestande der Tradition [1]); Saif vermehrt sie aber noch, gestaltet sie reicher aus und namentlich verwertet er sie künstlerischer im Dienste des Ganzen, als Stimmung und Leben gebendes Element [2]).

Indessen darf man sich durch den Reiz der Erzählung Saifs nicht darüber täuschen lassen, dass er in wichtigen Punkten der älteren Tradition widerspricht. Nach Abu Avâna standen bei Qadisîa 7000 Araber gegenüber 30000 Persern, nach Ibn Ishaq 6- bis 7000

[1]) So die Geschichten von Mughîra vor Rustam, von Saʿd und Salma, von Abu Mihgan, von den Reiterstücken des Amr b. Maʿdikarib und des Tulaiha. Sehr Vieles wiederholt sich bei Nehâvend; vgl. § 14.

[2]) Namentlich wird dadurch das innere und äussere Verhältnis der beiden kämpfenden Nationen anschaulich gemacht. Vom arabischen Standpunkt aus geschieht dies in den Reden der Gesandten, die zu Jezdegerd und Rustam delegirt werden. (2238 ss. 2267—85). Mughira setzt vor Rustam den einmütigen Gemeinsinn der Muslimen unter der Gottesherrschaft der Menschenknechtschaft und den schroffen Standesunterschieden im persischen Reich entgegen; da geht eine beifällige Bewegung durch einen Teil der Zuhörerschaft, die Dihkane aber werden bange und die Höflinge zupfen und zerren an dem unbequemen Redner (2275 vgl. 2268 s.). Vom persischen Standpunkte aus geschieht es in den Gleichnissen (2247 s. 2280 s. 2286 s.); die Beduinen werden darin, offenbar unter Benutzung der Tierfabel, mit Wölfen, Raubvögeln, Füchsen und Mäusen verglichen, ihr Motiv ist anfänglich die Not, dann die üppig gewordene Fressgier. Dies Motiv wird gelegentlich auch von den Arabern selber zugegeben: nachdem sie einmal den Weizen geschmeckt hätten, könnten sie es ohne Weizen nicht mehr aushalten (2279). Noch unmittelbar vor der Schlacht macht ihnen Rustam das Anerbieten, er wolle einem jeden eine Last Datteln und einen Anzug geben, dann sollten sie wieder abziehen (2276). Es kommt allerdings auch wol einmal eine Anekdote bei Saif vor, die für den Zusammenhaeg nichts austrägt, wie der Wettkampf der Astrologen und Seher, Rustams, Gabans, und des Inders Zurna, vor Jezdegerd (2252 s.). Rustam begann: es setzt sich ein Vogel auf den Palast und lässt etwas hieher fallen — dabei zeichnete er einen Kreis. Der Inder sagte darauf: es ist ein Rabe, der einen Dirham im Schnabel hat. Gaban corrigirte: es ist ein Specht, der Dirham fällt zuerst an diese Stelle, springt dann aber auf und bleibt hier —

gegenüber 60000, nach Baladhuri 9—10000 gegenüber 120000, nach Saif 30700 gegenüber 120000[1]). In der Zahl der persischen Truppen stimmt Saif mit Baladhuri überein. Auch darin, dass die Schlacht drei Tage gewährt habe; nur nennt er andere Tage als jener, nicht Donnerstag bis Sonnabend, sondern Montag bis Mittwochen. Die charakteristischen Beinamen der Tage kennt bloss Saif, die Nacht des Pfauchens ist sonst die bei Çiffin (2327, 12). Er allein versucht auch die Tage inhaltlich zu unterscheiden. Es gelingt ihm jedoch schlecht; die Aktion verläuft immer wieder nach dem gleichen Schema, in das die einzelnen Heldentaten beliebig hinein gestreut werden. Der einzige wirklich hervorstechende Vorgang, das unerwartete Eintreffen der aus Syrien zurückgesandten Iraqier, wird sowol auf den zweiten als auf den dritten Tag verlegt; der Widerspruch, der darin ursprünglich liegt, wird durch die Annahme ausgeglichen, Qa'qâ habe das Stück vom Dinstag, weil es so gut gelang, am Mittwoch dacapo aufgeführt. Gerade über diesen höchst dramatischen Vorgang herrscht nun aber bei den Älteren tiefes Schweigen. Nach Ibn Ishaq kam die grössere Hälfte der syrischen Hilfstruppen, 1000 Mann unter Iâd b. Ghanm, erst nach dem Siege an, und die kleinere Hälfte auch nicht inmitten des Kampfes, sondern schon vorher, nämlich 700 Mann unter Qais b. Makschuh, seine Stammgenossen, die mit ihm aus Jaman nach Syrien gezogen waren[2]). Er weiss nicht, dass die syrischen Hilfstruppen gerade im kritischen Moment entscheidend in die Schlacht eingriffen, und er weiss nicht, dass es Iraqier waren, die zunächst auf dem westlichen Kriegsschauplatz geholfen hatten und nach vollbrachter Arbeit in ihre Heimat zurückeilten. Qa'qâ b. Amr, der nach Saif ihre Spitze führte nnd mehr als irgend ein Anderer zu dem glänzenden Siege beitrug, ist ihm gänzlich un-

dabei zeichnete er einen andern Kreis -- liegen. Gaban behielt Recht. Darauf wurde eine hochträchtige Kuh gebracht. Der Inder sagte: ihr Kalb ist schwarz und hat eine Blässe vor der Stirn. Gaban entgegnete: nein, es hat nur eine weisse Schwanzspitze. Die Kuh wurde geschlachtet, das Kalb hatte einen weissen Schwanz, der aber im Mutterleib vor der Stirn gelegen hatte, woraus sich der Irrtum des Inders erklärte.

[1]) So 2250. 2294. Anders 2251. 2258. Zu denken gibt das Zahlenverhältnis 3:6:12 = 1:2:4.

[2]) Tab. 2350. Nach Baladhuri meinen Einige, dass auch Qais erst post festum eingetroffen sei.

bekannt. Ähnlich liegt die Sache bei Baladhuri. Saif folgt hier wiederum einer eigentümlich iraqischen und zwar besonders tamimitischen Tradition. Mit Qaʿqâ zusammen hebt er auch dessen Stammgenossen, die Tamim, stark hervor. Sie treten überall in die Bresche, sie machen den letzten Angriff, durch den die Feinde endgiltig geworfen werden.

Über die Tamim hinaus erstreckt sich seine Vorliebe auf die Beduinen überhaupt, weil die Bewohner von Kufa und Baçra grösstenteils von ihnen abstammten. Er streicht die Rückfälligen, d. h. die Beduinen, die nach Muhammads Tode vom islamischen Staat abgefallen waren, heraus gegenüber den Genossen, d. h. den eingeborenen oder noch bei Lebzeiten des Propheten zugewanderten Medinern. Zwar beurteilt er ihren Rückfall nicht milde, aber sie machten die Schuld durch ihr späteres Verhalten wieder gut. Sie waren anfangs vom Heere ausgeschlossen. Muthanna gab die erste Anregung, sie wieder zuzulassen und im Iraq zu verwenden. Abubakr wurde durch seinen frühen Tod verhindert, darauf einzugehn, auch Umar willigte nicht sofort ein, sondern bot zuerst die Genossen zur Hilfe Muthannas auf. Er machte aber schlechte Erfahrungen mit ihnen, und bei der nächsten Gelegenheit, nach der Brückenschlacht, liess er die Rückfälligen gegen die Perser los, die von Kampfbegier brannten. Er äusserte sich ungehalten über die Genossen, die auf ihren alten Lorbeeren schlummern wollten, und sagte dem Saʿd, als er ihn zum Oberbefehlshaber im Iraq ernannte, er solle sich nur ja nichts auf ihre Zugehörigkeit zu ihnen einbilden. Alles dies ist nun unmöglich richtig. Erstens sind die Rückfälligen niemals, auch nicht unter Abubakr, vom Kriegsdienst ausgeschlossen gewesen[1]). Zweitens sind ihnen die Genossen, überhaupt die Städter, den Beduinen, immer vorgezogen, grade auch von Umar. Umar überging den Muthanna und gab dem Abu Ubaid und dann dem Saʿd das Commando; er schalt den Utba b. Ghazvân, dass er einen Beduinen zu seinem Stellvertreter ernannt hatte. Die Stammeseifersucht der Beduinen verhinderte sie, einem anderen Beduinen zu gehorchen; nach Ibn Ishaq bekam Saʿd darum den Oberbefehl, weil sich der Bagilit Garir

[1]) Vgl oben p. 14. Saif selber lässt Qais b. Makschuh, den Führer der Rückfälligen in Jaman, noch unter Abubakr am syrischen Feldzuge teilnehmen.

dem Bakriten Muthanna nicht unterordnen wollte[1]). Drittens haben die Mediner in Wahrheit an kriegerischem Eifer nicht hinter den Beduinen zurückgestanden. Sie leisteten in Syrien mindestens ebenso viel als jene im Iraq[2]). Aber sie machten nicht so viel Aufhebens von ihren Heldentaten, sie prahlten nicht damit, sie sangen und sagten nicht davon[3]). Sie schufen kein Epos daraus, dann sie staken nicht mehr tief genug im Heidentum, sie waren zu puritanisch. Man kann auch sagen: zu militärisch, denn die militärische Disciplin beruhte auf der Gottesfurcht.

Die schon früher von uns beobachtete Manier Saifs, den Chalifen Alles betreiben und anordnen zu lassen, zeigt sich in diesem Abschnitt in erhöhtem Maasse. Umar wendet den grössten Eifer auf für die Kriegführung im Iraq, die ihm von seinem sterbenden Vorgänger noch ganz besonders ans Herz gelegt ist. Eins seiner ersten Regierungsgeschäfte ist es, dass er Hilfstruppen für Muthanna aufbietet. Nach der Niederlage derselben in der Brückenschlacht sendet er sofort Ersatz. Und gleich darauf verdoppelt und verdreifacht er seine Anstrengungen angesichts des drohenden Zusammenstosses mit der persischen Hauptmacht. Während er die Grenze von Kufa bis Baçra durch die Truppen Muthannas besetzen lässt, ordnet er in ganz Arabien eine allgemeine Aushebung an. Er stellt zwar nicht sich selber, sondern Sa'd an die Spitze des Heeres, hat aber doch in Allem die Hand und nichts geschieht ohne seine Anweisung. Er erstreckt seine Fürsorge auf jegliches Bedürfnis, richtet Märkte ein und stellt

---

[1]) Auch Saif gibt an, es sei grundsätzlich keinem Beduinen ein höheres Amt anvertraut, als über hundert Mann. Darin geht er nun freilich wieder zu weit. Gerade Qais b. Makschuh, in Bezug auf welchen er die Behauptung aufstellt, kommandirte nach BIshaq den linken Flügel bei Qadisîa. Er hatte mindestens 700 Mann unter sich, seine Stammgenossen, die mit ihm aus Jaman gekommen waren. Wenn die Beduinen Stammfürsten waren, so war ihr Stamm ihr Regiment, und kein Chalif hätte sich getraut, einen anderen Obersten über ein solches Regiment zu ernennen. So befehligte Muthanna die Bakr, Garîr die Bagila, Asch'ath die Kinda.

[2]) In gelindem Widerspruch mit sich selber stellt übrigens Saif gelegentlich den Eifer der Beduinen, nach dem Iraq zu gehn, als gering dar. Sie drängten nicht nach dem Iraq, sondern nach Syrien, wo ihnen die Mediner die Bahn gebrochen hatten.

[3]) Nach dem Siege von Buvaib hielt Muthanna eine Sitzung und liess sich von den Tapferen erzählen, was sie getan hätten (2194).

auch Ärzte und Richter an. Eine für ihn entworfene Landkarte der Gegend von Qadisîa befähigt ihn, sich den Stand und die Bewegung der Truppen zu veranschaulichen, worüber er durch täglich abgehende Boten beständig auf dem Laufenden erhalten wird. Er hat ausserdem Spione im Heer, die ihm die Heimlichkeiten zutragen (2208, 7). Er ist allgegenwärtig und die Seele des Ganzen. Als Rustam die merkwürdige Disciplin der früher so zuchtlosen Araberhaufen gewahr wird, flucht er dem Umar als dem eigentlichen Urheber einer solchen Veränderung. Wie hoch man nun auch die Bedeutung des zweiten Chalifen anschlagen mag, so entspricht doch diese Schilderung seiner Wirksamkeit nicht der Wahrheit. Um die Perser kümmerte er sich ernstlich erst dann, als sie in bedrohlicher Weise die Offensive ergriffen und als die Griechen zu Boden geschlagen waren. Baladhuri berichtet, dass er nach der Brückenschlacht ein ganzes Jahr lang nichts vom Iraq hören wollte und auch keine Truppen dorthin schickte. Die widersprechende Vorstellung Saifs entspringt zum Teil der verkürzten Chronologie, wonach die Schlachten an der Brücke, bei Buvaib und bei Qadisîa dicht auf einander folgten. Es spielt aber auch das Streben ein, der leidigen Tatsache ein Gegengewicht zu geben, dass das Interesse in Medina lange Zeit fast ausschliesslich auf Syrien gerichtet war und dass Umar persönlich sich dorthin und nur dorthin begab. Darum beeilt und beeifert sich Umar aus allen Kräften für das ihm von seinem Vorgänger noch auf dem Todbette warm ans Herz gelegte Iraq, und wenn er nicht, wie er wünscht, selbst den Boden des Landes betreten kann, so weiss er doch Mittel und Wege um die leibliche Abwesenheit zu ersetzen. Ein Anachronismus ist es, dass die allgemeine Aushebung schon in der frühesten Chalifenzeit bestanden haben soll[1]); im Widerspruch dazu berichtet Saif selber, dass die Araber freiwillig mit Weib und Kind nach Medina kamen und daselbst sich ihr Marschziel nach eigenem Ermessen aussuchten, dass Umar wol durch Überredung und Bitte auf sie einwirken konnte, aber nicht bloss zu befehlen brauchte, um sie z. B. nach dem Iraq zu dirigiren wenn sie nach Syrien wollten. Ebenso anachronistisch machen sich die regelmässigen Märkte, die Ärzte und Richter und gar die Geheimpolizisten im Lager der Beduinen, die wahrhaftig auch ohne das auskommen konnten und

---

[1]) Vgl. bereits 1988, 13.

anderes nötiger hatten, z. B. Waffen. Da scheinen Einrichtungen der Abbasidenzeit auf primitive Verhältnisse des ältesten Islams übertragen zu sein, zu grösserer Ehre Umars.

Einen grossen Vorzug besitzt Saif auf den ersten Blick vor den anderen Überlieferern darin, dass er weit eingehendere Nachrichten über die Perser gibt und die kriegerischen Operationen immer in Wechselwirkung zu den inneren Vorgängen in Madain darstellt. Als Chalid in das Iraq einbrach, regierten Ardeschir und Schiruia in Madain (2023); sie starben noch vor der Einnahme von Hira a. 12 (2038). Es folgten nun andauernde Thronstreitigkeiten, die den Arabern sehr zu statten kamen. Die männlichen Mitglieder der Königsfamilie wurden vollends ausgerottet; die königlichen Frauen betrauten Farruchzâd b. Binduân mit der Regentschaft (2056 s.). Nachdem das Interregnum ein Jahr gedauert hatte, wurde Schahrbarâz König, Anfang 13. Er sandte ein Heer gegen die Araber, das indessen von Muthanna bei Babel geschlagen wurde (2116 s.). Seine Herrschaft war von sehr kurzer Dauer, nach seinem Tode folgte abermals eine Zeit der Weiberherrschaft und der Unordnung. Die zunächst zur Regierung berufene Duchtzanân (Schahizanan 2165, 10) wurde gleich wieder entthront und an ihrer Stelle ein Sohn des Schahrbaraz eingesetzt, namens Sabur. Farruchzâd b. Binduan, der noch immer der eigentliche Regent war, erbat sich von ihm die Königstochter Azarmiducht zur Frau. Zornig darüber, dass sie den Knecht heiraten sollte, wandte diese sich an Siavachsch von Rai; der überfiel am Hochzeitstage Madâin und tötete Sabur und Farruchzad. Nun kam Azarmiducht zur Herrschaft (2119). Sie erfreute sich ihrer indessen auch nicht lange. Denn eine andere Königstochter, die Streitschlichterin Buran, trat mit Rustam von Churasan, dem Sohne Farruchzads, ins Vernehmen, und dieser erschlug den Mörder seines Vaters und blendete Azarmiducht. Buran blieb Richterin, Rustam wurde Reichsverweser auf zehn Jahr (2163 s.). Er nahm den Krieg gegen die Araber wieder auf, der seit Schahrbaraz geruht hatte (2165, 7); nach einer anfänglichen Niederlage siegten die Perser in der Brückenschlacht im Scha'ban a. 13 (2174 ss.) Bald nachher entstand jedoch ein Parteizwist in Madain zwischen Rustam und Fairuzân; auf Rustams Seite standen die Fahlavag, auf der anderen die Parsen[1]). Um dem ein Ende zu machen, wurde

[1]) Tab. 2176, 8. Die Fahlavag sind nach 2608, 8 Medier, eigentlich indessen Parther (Pahlavi).

nun der einzige noch übrig gebliebene richtige Sasanide hervorgesucht, der damals einundzwanzigjährige Jezdegerd [1]). Er wurde gekrönt und allgemein anerkannt, noch einige Monate vor dem Ende des Jahres 13 (2209 s.). Damit hatte der Wirrwarr ein Ende, es sass wieder ein legitimer männlicher Erbe auf dem Thron der Sasaniden, und die Araber bekamen das alsbald zu fühlen.

Leider ist dies nicht wirkliche, sondern gemachte Geschichte, vgl. Nöldekes Tabari p. 386—399. So hübsch es sich ausnimmt, so ist es doch gänzlich unwahr, dass das Vordringen der Araber durch die Thronstreitigkeiten in Madâin begünstigt und durch die Erhebung eines echten Königs sofort gehemmt worden sei. Die Wirren in Madâin waren längst vorbei, als die Muslime einfielen; Jezdegerd sass schon damals auf dem Thron (1869, 21) und gelangte nicht erst kurz vor der Schlacht von Qadisîa zur Regierung. Die Chronologie ist gänzlich verkehrt. Dazu kommen zahlreiche andere Verstösse. Ardeschir und Schiruia werden als Mitregenten betrachtet und der Sohn immer vor dem Vater aufgeführt, vielleicht weil der Vater für den Sohn gilt [2]). Burân wird von Duchtzanân unterschieden, obwol es die selbe Person ist. Von König Sabur, dem Sohne des Schahrbarâz, ist anderweit nichts bekannt. Azarmiducht wurde nicht als Prinzessin, sondern als regierende Königin von dem Vater Rustams umworben. Dieser hiess aber nicht Farruchzâd b. Binduân [3]), sondern Farruchhurmizd; er war nicht Reichsverweser in Madain, sondern Statthalter von Churâsan; er wurde nicht von Siavachsch erschlagen, sondern von Azarmiducht selber ins Garn gelockt und über die Seite geschafft. Siavachsch hiess der Mörder des Farruchzadi Azarmigan [4]); er war aber nach Firdausi ein Sklav, und dass er von Saif mit dem gleichnamigen Statthalter von Rai, dem Sohne des Bahram Tschubin, verselbigt wird, scheint eine abermalige Confusion zu sein. Dieselbe rächt sich dadurch, dass Siavachsch von Rai, trotzdem er von Rustam getötet sein soll, einige Jahre später doch noch gegen die Muslimen sich seiner Haut wehrt (2653 ss.). Also ein schwer zu

[1]) Verfrüht ist dies schon 2163 erzählt.

[2]) So ausdrücklich 2038, 17; richtig dagegen 2056, 14.

[3]) Über diesen s. Justi, iranisches Namenbuch p. 97 no. 7.

[4]) Justi a. O. p. 97 no. 8 und p. 301, erste Columne oben. Klarheit und Sicherheit in der Unterscheidung der Personen scheint hier freilich überhaupt nicht zu herrschen.

entwirrender Knäuel von Verwechselungen. Dass längst mit Tode abgegangene persische Heerführer und Grosswürdenträger hinterher plötzlich doch wieder auf den Beinen sind, ist bei Saif keine ungewöhnliche Erscheinung; immer beflissen möglichst viel handelnde Personen namentlich aufzuführen, gerät er manchmal in Verlegenheit und muss auf die Toten zurückgreifen. Andarzghar verdurstet 2031, 1, ist aber 2171, 7 noch lebendig[1]). Mardanschah wird 2166, 9 hingerichtet, ist aber 2177, 9 wieder aktiv[2]). Bahman Gaduia fällt bei Qadisîa 2306, 5 und commandirt doch bei Nihâvand 2618, 12. Ebenso wird Bairuzân 2306, 11. 2309, 6 von Qaʿqâ erlegt, lebt indessen 2336, 4 wieder auf; er ist wol eigentlich identisch mit Fairuzân, dem Rivalen Rustams, der nach dessen Tode eine bedeutende Rolle spielt (2420, 16. 64, 5. 72, 13. 2608, 11. 18, 11). Wenn man hier zufällige Homonymie verschiedener Personen annehmen wollte, so würde man Saif zu viel Ehre antun. Es liessen sich noch allerlei andere Beläge dafür anführen, wie er auch in persischen Dingen wirrt und schwindelt. Er tut es indessen auch hier nicht auf eigene Faust. Zu einem beträchtlichen Teil scheint er die betreffenden Nachrichten von den persischen Rittern in Baçra, den Ahâmira, bezogen zu haben, die schon früh zu den Muslimen übergegangen waren und auf deren Seite gegen ihr eigenes Volk gefochten hatten[3]). Die Ahâmira waren in den Stammverband der Tamim aufgenommen; so vereinigt sich bei Saif ihre Tradition mit der tamimitischen.

11. ʿIâd b. Ghanm in Mesopotamien.

Nachdem Syrien und das Iraq in den Händen der Muslime waren, musste ihnen Mesopotamien von selber zufallen. Nur in wenigen Festungen lagen dort noch römische Besatzungen, die

---

[1]) Baladhuri p. 251 nennt bei dieser Gelegenheit den Sohn des Andarzghar.

[2]) Nach Baladhuri war Mardanschah Dhulhâgib der Führer der Perser bei Nihâvand. Der Beiname Dhulhâgib wird verschiedenen Personen beigelegt.

[3]) Er nennt häufig als seine Autoritäten den Ibn Siâh, von den Hamrâ Siâh (2023, 5. 2261, 5. 2562, 1. Bal. 372 ss.), den Sufian alAhmari und den Ziâd b. Sirgis alAhmari, die ihrerseits weiter auf Mahân zurückgehn; 2023, 5. 26, 16. 29, 15. 49, 10. 50, 12. 54, 6. 55, 13. 57, 3. 61, 14 u. s. w. Für Qadisîa muss der Überläufer Ibn Rufail herhalten; 2247. 57. 67 ss. 2340, vgl. Baladh. 256, 12.

aramäische Bevölkerung war wehrlos und für die Herrschaft des Kaisers wenig eingenommen. Neben den Aramäern gab es seit je arabische Nomaden in den ausgedehnten Weidestrecken des Landes. Während der langen Wirren, wo Mesopotamien herrenloses Gebiet zwischen den Grossmächten war, hatten dieselben auch hier kleine Reiche gegründet. In Edessa kam ein arabisches Geschlecht zur Herrschaft. Später erhob sich auch in Hatra eine arabische Dynastie an Stelle einer älteren nichtarabischen [1]). Diese Reiche verfielen dann wieder, aber das arabische Element erhielt sich und rekrutirte sich immer von neuem. Zu den Qudâa (Tanuch und Bahra) kamen die Rabîa hinzu, zuerst die Iâd, dann kurze Zeit vor dem Islam die Taghlib mit den Namir und ʻUfaila, die vor den Bakr (und Tamim) aus dem Nagd und aus der babylonischen Wüste wichen [2]). So hatten auch hier die Muslime seit uralters ihre Vorgänger; Mesopotamien gehörte zu ihrer natürlichen Machtsphäre.

Nach Saif war der Tamimit Ziâd b. Hantzala [3]) der erste, der Hund und Hahn in Edessa krähen machte, bei Gelegenheit eines

---

[1]) Daizan an stelle von Satirun, vgl. Nöldekes Tabari p. 35. 500. Die muslimischen Gelehrten haben Daizan mit Satirun identificirt und auch ihn für einen Garamäer ausgegeben. Ibn Kalbi widerspricht dem mit Recht, Daizan sei ein Araber von Qudâa gewesen. Aber in der Genealogie, die er ihm gibt, macht er ihn unbewusst doch wieder zum Garamäer, indem er den Abîd b. Agrâm als seinen Grossvater nennt. Agram sind nämlich die Garamäer, und im Gegensatz zu den herrschenden Arabern und Persern heissen sie Abîd, die Knechte. Abîd b. Agram ist also ein Kunstproduct; er nimmt sich unter den sonst rein arabischen Gliedern der Genealogie sehr fremdartig aus und ist mit Recht schon von Nöldeke als fragwürdig bezeichnet. Vgl. Tab. 1, 827. Agh. 2, 37 s. Bakri 17. Garamäer heissen die Aramäer östlich vom Tigris, südlich vom kleinen Zab.

[2]) Die Iâd traten nach Tab. 2507 s. (vgl. aber 2475 s.) zur Zeit der muslimischen Eroberung Mesopotamiens auf romäisches Gebiet über, nach Bakri 46 aber schon in der persischen Zeit, wodurch die Angabe auch geographisch einen anderen Sinn erhält. Unter Uthman traten weitere Schiebungen ein, Muâvia wies den Mudar die Diâr Mudar und den Rabîʻa die Diâr Rabîʻa an (Baladh. 178). Über wütende Kämpfe zwischen den Taghlib und den Qais erfahren wir Einiges aus den Gedichten alAchtals und Ausführlicheres aus BAthir 4, 253 und gewissen Erzählungen des Kitab alAghani.

[3]) Dieser Mann wird von Saif und nur von ihm überaus häufig erwähnt und immer in dankbaren Rollen, 1877. 1879. 2395. 2410 s. 2663. 3092. 3096. Auch sein Vater Hantzala b. Rabî 2236. 3010 s.

Vorstosses, der unter Umar b. Malik vom Iraq aus gegen Mesopotamien unternommen wurde, im Ragab 16, nach der Schlacht bei Galula (2395 . 2479). Bei diesem Anlass, wie es scheint, floh Heraklius von Edessa, wohin er sich aus Syrien begeben hatte, nach Samosata und von da auf die Nachricht von der Niederlage des Minas[1]) weiter nach Konstantinopel[2]). Die Meinung Saifs ist, dass Ziâd damals nur einen Streifzug machte, der ihn bis in die Nähe von Edessa führte. Die Übrigen wissen nichts von der Sache. Sie erzählen übereinstimmend, dass Heraklius von Antiochia aus nach Konstantinopel gegangen sei. Eine Andeutung von seinem Aufenthalt in Edessa findet sich nur bei Theophanes A. M. 6125; sie ist dort indessen ganz abwegs und wunderlich[3]).

Die eigentliche Eroberung Mesopotamiens durch die Muslimen setzt Saif in das Jahr 17 und gibt davon folgenden Bericht (Tab. 2498—2511). Die Romäer unternahmen noch einmal von der See aus[4]) einen grossen Angriff gegen Abu Ubaida in Himç; sie wurden dabei unterstützt von den Leuten von Qinnesrin (welches Chalid verlassen hatte, um sich mit Abu Ubaida zu vereinigen) und besonders von den Mesopotamiern. Abu Ubaida schrieb an Umar, dieser kam nach Gabia und beorderte die Iraqier zur Hilfe der Syrer. Die stehende Reiterschaar von Kufa, 4000 Mann stark, brach alsbald nach Himç auf, unter Führung des Qa'qâ, kam indessen trotz aller Eile zu spät; Abu Ubaida und Chalid hatten schon drei Tage vorher die Romäer abgeschlagen[5]). Ausserdem wurden auch iraqische Truppen von Kufa nach Mesopotamien geschickt, zunächst um die Mesopotamier im romäischen

---

[1]) Vgl. oben p. 55. n. 3. p. 65.

[2]) Tab. 2395. Von einer Anhöhe bei Samosata aus rief er: leb wol, Syrien, auf Nimmerwiedersehn; kein Romäer wird dich wieder betreten — es sei denn in Furcht —, bis der Unglücksmensch (der Antichrist) geboren wird, der lieber nie geboren werden sollte! Diesen eindrucksvollen Abschied des Kaisers vom heiligen Lande haben sich die neueren Darsteller ebensowenig entgehn lassen, wie die anderen hübschen fables convenues bei Saif.

[3]) Die von Nöldeke vorgeschlagene Anderung von Ἐδέσῃ in Ἐμέσῃ ist unmöglich wegen des folgenden εἰς Ἔμεσαν. Vgl. auch Michael Syrus.

[4]) „von der See aus" steht nur in dem Parallelbericht des Ibn Hubaisch, den Prym unter dem Strich abgedruckt hat. Vgl. indessen Tab. 2594, 1—4.

[5]) Nach Ibn Hubaischa war Qa'qâ selber mit hundert Mann seinem Corps vorausgeeilt und konnte sich noch an der Schlacht und an dem Siege bei Himç beteiligen.

Heere zum Abzug in ihre Heimat zu veranlassen, weiter aber um das Land zu erobern. Den Oberbefehl führte 'Iâd b. Ghanm, der längst zum Statthalter dieser Provinz bestimmt war; nach dem Siege bei Himç unterstützte ihn Umar durch eine syrische Abteilung unter Habîb b. Maslama. Raqqa und Nisibis kapitulirten; die Taghlib unterwarfen sich dem Islam, die Iâd wanderten in romäisches Gebiet aus. Dann ergaben sich Harrân und Edessa. Die Eroberung von Mesopotamien war überaus leicht, sie geschah im Dhulhigga 17.

Vermutlich ist der grosse Angriff der Romäer auf Himç vom Jahre 17 (Tab. 2498 ss.) identisch mit dem vom Jahre 15 (Tab. 2389 s.), und beides eine verzerrte Reminiscenz an den Vorstoss des Baanes und Theodorus, der in Wirklichkeit im Jahre 14 stattfand[1]). Die Tendenz der Erzählung ist offenbar. Die Iraqier, voran der Marschall Vorwärts Qa'qâ, erscheinen einmal wieder als rettende Engel um den Syrern aus der Not zu helfen, diesmal leider ein wenig zu spät. Damit sie im Augenblick zur Stelle sein können, wird die Annahme gemacht, dass es schon damals eine grosse stehende Reiterschaar in Kufa gab, die immer kriegsfertig war; diese Annahme wird sogar, ganz im Stile Saifs, dahin verallgemeinert, dass dieselbe Einrichtung überhaupt in allen sieben Amçâr[2]) bestand. Das ist ein starker Anachronismus; eine stehende Truppe im Unterschied von dem Heere gab es in dieser Zeit noch nicht, sie erwuchs erst allmählich aus den Leibwächtern (Schurta) der umaijidischen Chalifen und Statthalter. Auch die sieben Amçâr waren noch gar nicht vorhanden.

Mit der Affäre von Himç wird weiter gar auch die Unterwerfung von Mesopotamien in Verbindung gebracht: die Iraqier fielen in das Land ein, um die mesopotamischen Truppen vom romäischen Heere abzuziehen, eroberten es dann aber gleich bei dieser bequemen Gelegenheit. Mesopotamien ist also vom Iraq aus erobert. 'Iâd b. Ghanm ging nicht von Syrien aus. Er war im Jahr 12 mit Chalid zusammen nach dem Euphratlande geschickt

---

[1]) Vgl. oben p. 60. n. 1. Bei Tab. 2594, 1 wird der Seezug des Heraklius auf den Dhulqa'da 16 datirt.

[2]) So heissen die Städte in den eroberten Provinzen, in denen die arabischen Heere sich concentrirten. Gleichbedeutend ist Agnâd.

und seitdem in dieser Gegend geblieben[1]). Erst nach der Eroberung Mesopotamiens wurde er an Chalids Stelle zum Adlatus des Abu Ubaida in Syrien ernannt[2]). Nur Habib b. Maslama, der von Umar dem 'Iâd zu Hilfe geschickt wurde, sichert den Syrern einen gewissen Anspruch auf die Provinz Mesopotamien, der indessen nicht schwer ins Gewicht fällt.

Dagegen nach Baladhuri (172 ss.), der sich u. a. auf Vaqidi stützt (vgl. Tab. 2578), ist der Angriff auf Mesopotamien von Syrien aus erfolgt. Nach dem Tode Abu Ubaidas a. 18 wurde 'Iâd b. Ghanm von Umar über Himç, Qinnesrin und Mesopotamien gesetzt. Die letztere Provinz sollte er sich erst noch erkämpfen. Zu diesem Zweck rückte er in der zweiten Hälfte des Jahres 18 mit 5000 Mann aus[3]) und zwang bis Anfang 20 fast alle Städte zur Kapitulation, nur Resaina wehrte sich und wurde erst später nach hartem Kampfe eingenommen. Anfang 20 ging er von Bazabda über den Tigris und drang bis nach Armenien vor, kehrte dann nach seiner Residenz zurück und starb dort noch in dem selben oder nach Vaqidi im folgenden Jahre.

Nach Theophanes vollendete 'Iâd A. M. 6127 im Auftrage Umars, der in diesem Jahre in Palästina war, die Unterwerfung Syriens. A. M. 6128 kam Johannes Katanas, der Procurator von Osrhoene (Edessa), zu 'Iâd nach Chalcis (Haleb) und versprach hm einen jährlichen Tribut, wenn er nicht über den Euphrat gehe. Dafür wurde Johannes seines Amtes enthoben und durch Ptolemäus ersetzt; A. M. 6129 war das Jahr, wo Antiochia fiel und Muavia Statthalter wurde. A. M. 6130 ging 'Iâd über den Euphrat, Edessa kapitulirte, Constantia[4]) wurde mit Gewalt genommen, ebenso Dara. Καὶ οὕτω πᾶσαν τὴν Μεσοποταμίαν παρέλαβεν Ιαδ.

---

[1]) Schon a. 16 wird er als Statthalter Mesopotamiens bezeichnet (2480). Freilich kann er es da nur in partibus infidelium gewesen sein.

[2]) Tab. 2508, vgl. weiter 2865—67, wo er als naher Verwandter des Abu Ubaida bezeichnet wird.

[3]) nach Vaqidi am Donnerstag 15 Scha'ban 18 = Donnerstag 21. August 639. Dazu stimmt die Angabe Bal. 173, 9 schlecht, dass Edessa während der Ernte angegriffen sei. Das müsste im Sommer 19 gewesen sein, aber Edessa kapitulirte mit am frühesten, gleich nach Raqqa, und wurde dann das Standquartier, von wo die weiteren Expeditionen ausgingen und wohin sie zurückkehrten.

[4]) Constantia ist Antoninupolis, siebenhundert Stadien südlich von Amida

Theophanes stimmt in der Chronologie gegen Saif mit Baladhuri, denn A. M. 6130 kann nach den angegebenen Gleichzeitigkeiten der islamischen Geschichte zur Not zusammenfallen mit A. H. 19 (= A. D. 640), aber nicht mit A. H. 17. Und er bestätigt ferner, dass Mesopotamien von Syrien und nicht von Iraq aus in Angriff genommen wurde. Dem gegenüber verdient Saif mit seinen entgegenstehenden Angaben keinen Glauben. Allerdings kann er sich auf einen ausgezeichneten Vorgänger berufen. Ibn Ishaq bei Tab. 2505 s. ist nämlich ebenfalls der Meinung, dass Mesopotamien vom Iraq aus erobert sei, unter Anführung des ʿIâd, der a. 16 zu Saʿd b. Abi Vaqqâç abkommandirt war und nun von diesem mit einem kufischen Heere nach Mesopotamien geschickt wurde. Aber Ibn Ishaq widerspricht sich selber. Denn an einer anderen Stelle (2349) sagt er, ʿIâd sei nach der Schlacht am Jarmuk in das nördliche Syrien abgegangen und bis Melitene vorgedrungen, und bei Tab. 2646 stellt er Mesopotamien als syrische Provinz mit Himç und Qinnesrin zusammen. Entscheidend ist, dass er ebenso wie Baladhuri die Eroberung des Landes auf a. 19 datirt: in diesem Jahre war ʿIâd, nach dem einhelligen Zeugnis aller Überlieferer, längst Statthalter von Syrien in Himç und keinesfalls Untergebener des Saʿd in Kufa. Saif ist klug genug, das Jahr 17 anstatt des Jahres 19 zu nennen.

Die Frage, von wem ein Land erobert sei, hatte nicht bloss historische Bedeutung. Je nachdem es von Kufa oder Baçra oder Himç erobert war, gehörte es als Provinz zu Kufa oder Baçra oder Himç und wurde von dort aus verwaltet und ausgebeutet. Die Baçrier machten Ansprüche auf Teile von Medina und Susiana und fochten sie vor Umar durch, auf die durch falsche Zeugen beglaubigte Aussage hin, dass sie diese Bezirke erobert hätten; während die Kufier durch die Saumseligkeit ihres Statthalters Ammâr b. Jâsir ihres guten Rechts verlustig gingen (Tab. 2672 s.). Der Streit, ob Mesopotamien syrische oder iraqische Eroberung sei, hat also auch ein praktisches Interesse. Saif selber muss übrigens zugeben, dass Mesopotamien in der Umaijidenzeit als Provinz zu Syrien gehört habe; er behauptet, Muavia habe es von Kufa abgetrennt und zu Qinnesrin geschlagen um der vielen Auswanderer willen,

(Theoph. A. M. 5832. Ammian. 18, 9), und dies ist Tel Mauzlath oder Tella, nach dem Chron. Edess. ad. ann. 661, wo Antipolis in Antoninupolis verbessert werden muss.

die während des Bürgerkrieges von Kufa zu ihm übergingen und in Qinnesrin angesiedelt wurden[1]). Das Gleiche behauptet er auch in Bezug auf Moçul und Armenien, vielleicht mit etwas besserem Rechte. Moçul soll nach Saif schon im Jahr 16 von Madâin aus eingenommen sein (2474 ss. vgl. 2456 s. 2497); in Wahrheit geschah dies erst im Jahre 20 (Baladh. 331), aber jedenfalls nicht von Syrien aus. Bei der Unterwerfung des romäischen Armenien wurden die Syrer unter Habib b. Maslama durch eine Abteilung Kufier unterstützt. Deren Verdienst scheint dann allerdings von der kufischen Überlieferung überschätzt worden zu sein; aber ein gelegentliches Zusammenwirken der Iraqier mit den Syrern bei der Eroberung der zwischen dem Iraq und Syrien liegenden Provinzen ist doch innerlich wahrscheinlich und auch einigermassen durch die Überlieferung bezeugt.

12. 'Amr b. 'Aç in Ägypten.

Gleichzeitig mit Mesopotamien wurde auch Ägypten von Syrien aus in Angriff genommen. Über das Vordringen der Araber in Ägypten haben wir jetzt einige zuverlässige Nachrichten in der gegen Ende des siebten Jahrhunderts unserer Ära verfassten Chronik des koptischen Bischofs Johannes von Nikiu. Zotenberg hat das Verdienst, sie herausgegeben, übersetzt und für ihre historische Verwertung den Grund gelegt zu haben[2]). Die schwierige Chronologie ist aber erst durch Brooks ins Reine gebracht worden[3]).

Brooks gelangt zu folgenden Ergebnissen. Nach einer Niederlage, die sie erlitten hatten, sammelten sich die Romäer bei Babylon unter dem Augustalis Theodorus, um die Araber noch vor der Überschwemmung (die im August eintritt) anzugreifen[4]). Sie wurden aber von Amr, der durch 4000 Mann unter Zubair verstärkt war, bei Heliupolis geschlagen, im Sommer 640. Die Araber besetzten darauf eine am Nil gelegene südliche Vorstadt

[1]) Tab. 2673 s. Vgl. 1920, 7 ss. Bal. 117. 148. Die Provinz Mesopotamien war zuerst Dependenz von Himç, dann wurde sie durch Uthman dem Muavia in Damaskus übertragen (Bal. 183 s.).

[2]) Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Paris 1883.

[3]) On the chronology of the conquest of Egypt by the Saracens, Byzant. Zeitschrift 1895 p. 435—444. Leopold Ranke und August Müller haben die von Zotenberg berechneten Daten ungeprüft übernommen.

[4]) Johannes von Nikiu cap. 111 bei Zotenberg p. 436. Der Anfang des Berichtes über die Invasion der Muslime fehlt.

von Babylon[1]). Am 9. April 641, am Montag nach Ostern, fiel die Citadelle von Babylon[2]). Im Oktober erschien der Patriarch Cyrus von Alexandria in Babylon[3]) und schloss den Vertrag, dass Alexandria binnen elf Monaten von den Romäern geräumt werden sollte[4]). Dies geschah am 17. Oktober 641, wenn wirklich zwischen dem Abschluss des Vertrags und der Ausführung desselben genau elf Monate lagen. Die Zwischenzeit füllte Amr aus durch die Invasion der Pentapolis. Cyrus starb am 25. Magabit, d. i. 21. März 642, Donnerstag vor Ostern[5]). Am 20. Hamle, d. i. 14. Juli 642, dem Tage des Märtyrers Theodorus, wurde Petrus Patriarch. Am 20. Maskaram, d. i. 17. September 642, wurde Alexandria von den Romäern geräumt[6]).

Die Hauptdaten sind also: Schlacht von Heliupolis A. D. 640 = A. H. 19; Fall von Babylon 641 = 20; Übergabe von Alexandria 642 = 21.

---

[1]) und auch das Faijum cap. 112 Zotenb. p. 439. Die Kapitel 114. 115 gehören nicht an diese Stelle, denn hier sind die Araber schon im Besitz der Citadelle von Babylon, in den sie erst cap. 117 gelangen, und wir befinden uns im Sommer 642, während der Tod des Heraklius erst cap. 116 berichtet wird. Heraklius starb im Februar 641, ihm folgten Constantin und Herakleonas. Constantin starb im Mai 641, Herakleonas trat im November 641 ab. Darauf regierte Constans, der Sohn Constantins.

[2]) und am Sonntag 18 Genbot, d. i. 13. Mai 641, fiel Nikiu (cap. 117. 118, Zotenb. 449). Aber nicht im 15. Jahr der Indiction, sondern im 14. (1. September 640 bis dahin 641). Denn es geschah noch unter Constantin, und nur A. D. 641 fiel der 13. Mai auf einen Sonntag.

[3]) Man muss Babylon (Fostât) als das ὁρμητήριον der Araber ansehn, von wo sie ausgingen und wohin sie zurückkehrten. Es war zuerst das Standlager und wurde dann die Hauptstadt. Vgl. Diodor 1, 56.

[4]) Er liess durch den Augustalis Theodorus die Bedingungen dem Herakleonas mitteilen, Zotenb. p. 456. Theodorus war am 14. Septemb. 641 nach Alexandria zurückgekehrt (p. 454), Cyrus schon früher, denn er feierte dort das Osterfest 641 (p. 454). Alexandria war schon einmal von muslimischen Truppen angegriffen worden (p. 450).

[5]) Zotenberg p. 458. Nur A. D. 642 fiel der Gründonnerstag auf den angegebenen Monatstag. Dies ist das wichtigste Fundament der Chronologie und muss der Ausgangspunkt sein.

[6]) Zotenberg p. 463. Die Worte après la fête de la Croix passen nicht zu dem Datum, vor dem sie stehn, le 20 du mois de hamle, sondern nur zu dem Datum des nächsten Satzes, le 20 du mois de maskaram Denn der 20. Maskaram ist der 17. September, und das Fest des Kreuzes fällt auf den 14. September.

Vergleichen wir nun die muslimische Tradition! Vaqidi setzt nach Tab. 2580 die Einnahme von Miçr[1]) und Alexandria ins Jahr 20. Abu Maʿschar dagegen sagt, Alexandria sei erst im Jahre 25 bezwungen: er hat die zweite Eroberung im Auge, nachdem die Romäer unter Manuel die Stadt zurückgewonnen hatten (Tab. 2809). Ausführlicher teilt Tabari (2580—84) den Bericht der Ibn Ishaq mit. Als Umar mit Syrien im Reinen war[2]), befahl er dem ʿAmr b. Aç, nach Ägypten zu ziehen. Babylon wurde a. 20, Alexandria a. 21 (oder 22) eingenommen. Diese Daten decken sich mit denen des Johannes von Nikiu. Auch darin stimmt Ibn Ishaq mit dem koptischen Bischof, dass Alexandria durch Vertrag übergeben sei; derselbe wurde zwar nach ihm nicht durch den Patriarchen persönlich und nicht in Babylon abgeschlossen, aber doch noch ehe das muslimische Hauptheer vor den Mauern der Stadt erschien. Er beruft sich auf die Erzählung eines Mannes, der selber den Feldzug mitgemacht hatte, des Ziâd b. Gaz' alZubaidi. „Nach der Eroberung von Babylon rückten wir allmählich weiter nach Norden vor und unterwarfen die Städte des Delta; als wir nach Balhîb gelangt waren, liess der Herr von Alexandria dem Amr anbieten, er wolle den Arabern die Steuer zahlen, denn sie seien ihm weniger verhasst als die Romäer; er stellte zur Bedingung, dass die gefangenen Weiber und Kinder zurückgegeben würden[3]). Amr unterbreitete dem Chalifen den Vorschlag und dieser nahm ihn an: die bleibende Steuer sei besser, als einmalige und schnell zerrinnende Beute. Also wer dir sagt, Alexandria sei mit Gewalt erobert, der lügt.“ Dies ist ein Protest gegen die Behauptung der Umaijiden, ganz Ägypten sei gewaltsam unterworfen. Die Umaijiden konnten freilich für

---

[1]) d. i. Babylon Bal. 213, 15. 214, 1.

[2]) nach dem Jahre der Pest a. 18. Vgl. BIshaq bei Tab. 2519: an Abu Ubaidas Stelle trat Muʿâdh b. Gabal, der starb ebenfalls an der Pest; dann Amr b. Aç, der veranlasste die Leute aus der verpesteten Gegend hinweg sich ins Gebirge zu begeben, trotz dem Protest des frommen Hudhailiten Abu Vâthila.

[3]) Er unterhandelt also zugleich für ganz Ägypten. Die ägyptischen Städte stehn nicht jede für sich, sondern teilen das Los der Hauptstadt. Das ist die durchgehende Anschauung der arabischen Historiker. Bei Johannes indessen tritt nicht deutlich hervor, dass Cyrus nicht nur für Alexandria, sondern für ganz Ägypten stipulirt; vgl. Zotenberg p. 455.

sich anführen, dass Alexandria im Jahre 25 in der Tat mit stürmender Hand von den Muslimen eingenommen wurde. Es handelt sich vornehmlich um die praktische Frage, ob der Betrag der Abgaben im Belieben der Regierung stehe oder ein für alle mal durch Vertrag festgelegt sei und nicht erhöht werden dürfe.

Nach Baladhuri (212 ss.) überliess Amr im Jahre 19, ärgerlich dass Jazid b. Abi Sufian ihm vorgezogen war, seine Provinz Filistin und die Fortführung der Belagerung von Cäsarea seinem Sohne und fiel mit 3500 Mann in Ägypten ein. Der Chalif war erzürnt darüber, konnte ihn aber nicht mehr zurückrufen. Im Gegenteil, als er Babylon belagerte, schickte er ihm 10000 Mann unter Zubair nach, und dieser tat sich hervor bei der Erstürmung der Citadelle. Obwol Babylon mit Gewalt eingenommen war, wurde doch ein Vertrag mit dem Könige abgeschlossen und dieser Vertrag dann auch auf ganz Ägypten ausgedehnt. Das geschah nach Vaqidi (218, 14) im Jahre 20. Im Jahre 21 marschirte Amr gegen Alexandria und besiegte ein ägyptisches Heer bei Kiriaun. Unterhandlungen mit dem Muqauqis in Alexandria zerschlugen sich. So wurde die Stadt nach einer Belagerung von drei Monaten erstürmt, erhielt indessen doch die Vertragsbedingungen von Babylon. Darauf wandte sich Amr nach Westen, Antâbulus[1]) kapitulirte. Im Jahre 25 bemächtigten sich die Romäer unter Manuel noch einmal der Stadt Alexandria, aber Amr entriss sie ihnen wieder und schleifte die Mauern[2]).

Die Chronologie Baladhuris ist in Ordnung; die Sendung Zubairs wird durch Johannes von Nikiu beglaubigt. Aber nicht richtig ist es, dass Alexandria im Jahre 21 mit Gewalt eingenommen sei. Nicht richtig ist es ferner, dass Babylon als die wahre Hauptstadt Ägyptens und die Residenz des Königs gilt, dass die grosse

---

[1]) d. i. die Pentapolis. Der Anfangsbuchstabe P ist vermutlich ausgelassen, weil er für den ägyptischen Artikel gehalten wurde. Vgl. Tab. 2645.

[2]) So Bal. 220 s. Nach 215. 218 dagegen kapitulirte der Muqauqis alsbald nach der Einnahme von Babylon und machte aus, dass die Romäer aus Alexandria abziehen sollten, aber Heraklius war damit sehr unzufrieden und sandte neue Truppen, so dass die Stadt doch mit Gewalt erobert werden musste. Der Muqauqis, das Haupt der Kopten, spielt bei Baladhuri die selbe Rolle, wie der Patriarch bei Johannes und der Herr von Alexandria bei Ibn Ishaq. Der Name ist noch unerklärt. Vgl. BHischam 5. 121. Tab. 1591. Ibn Sa'd, Vifâdât § 4.

Capitulation von dort aus geschlossen und auf Alexandria, die Stadt des Muqauqis und der Romäer, nur übertragen wird. Ich halte es auch nicht für wahrscheinlich, dass Amr in durchaus eigenmächtiger Weise seinen Zug unternahm. Ibn Ishaq sagt im Gegenteil, er habe im Auftrage Umars gehandelt. Wie würde dieser sonst dazu gekommen sein, ihm 10000 Mann nachzuschicken, unter dem Befehl eines Mannes, der an Ansehen in der Theokratie nur ihm selber nachstand! Ägypten lag für Medina näher und war ungleich wichtiger als Mesopotamien[1]); es durfte nicht in den Händen der Romäer bleiben, wenn Palästina und Syrien gesichert sein sollten. Und kein richtiger Muslim, zumal kein Mediner, wäre in jener Zeit dem Amr gefolgt, wenn er dem Willen des Chalifen getrotzt hätte.

Was Saif betrifft, so weicht er wie gewöhnlich von der alten Tradition völlig ab (Tab. 2584—93). Er datirt die Eroberung Ägyptens auf den Rabi I 16 = April 637 (Tab. 2592) und setzt sie in engen Connex mit der Eroberung von Filistin. Amr hatte es in Filistin mit dem Artabun zu tun; ihn schlug er bei Agnadain und ihn belagerte er darauf in Jerusalem. Aus Jerusalem flüchtete nun der Artabun nach Ägypten[2]). Amr folgte ihm dahin, auf Befehl Umars, gleich nach der Übergabe von Jerusalem; als er vor Babylon lagerte, stiess Zubair zu ihm. Dorthin kamen auch Gesandte des Muqauqis, ein Katholikus und ein Bischof, und unterhandelten mit Amr für ganz Ägypten. Der Muqauqis dachte daran auf seine Bedingungen einzugehn, aber der Artabun wollte nicht. Er machte einen nächtlichen Überfall auf die Araber, wurde jedoch geschlagen und fiel[3]). Nun rückten Amr und Zubair gegen Heliupolis, wo die Hauptmacht der Ägypter sich befand. Es kam zum Sturm. Zubair hatte schon die Mauer erstiegen, da öffneten die Einwohner, die bereits früher den König zur Übergabe gedrängt

---

[1]) Schon im Jahre 26 soll die erste Kornsendung von dort nach dem Hafen von Medina abgegangen sein (Bal. 216, 8).

[2]) Tab. 2398—2401. 2404. 2410; vgl. oben p. 66. Auch der Bikarius Tadhariq, der in Gaza belagert wurde, floh nach Ägypten. Ist er der Augustalis Theodorus?

[3]) Bei Tab. 2410, 9 wird sein Ende angegeben. Es scheint, dass der Artabun in Babylon gedacht wird, dagegen der Muqauqis in Heliupolis (2592, 8).

batten, dem Amr das Tor und erlangten noch die Capitulation. Sie wurde auf ganz Ägypten ausgedehnt.

Dass der ägyptische Krieg in der angegebenen Weise sich aus dem palästinischen entsponnen habe, nimmt sich zwar sehr historisch aus, wird aber durch die Chronologie widerlegt. Saif liebt den continuirlichen Pragmatismus, und wenn er keinen findet, so macht er ihn; er füllt die Lücken der Tradition mit Kannegiesserei. Der Kampf bei Heliupolis hat allerdings stattgefunden, er war aber nicht das Ende vom Liede, sondern der Anfang, nur das Vorspiel zum oder ein Zwischenspiel im Kampf um Babylon. Nach Saif ist Heliupolis die damalige Hauptstadt von Ägypten, die Memphis aus der Herrschaft verdrängt hat (2586, 2); dort residirt der König und auch der Muqauqis[1]). Zuerst wird zwar Babylon angegriffen, aber ohne dass die erfolgte Einnahme gemeldet wird, verlegt sich der Schauplatz plötzlich nach Heliupolis; dieses wird durch Zubair erstürmt, und damit ist die Unterwerfung von ganz Ägypten entschieden. Von Alexandria ist bei Saif überhaupt keine Rede mehr. Seine Darstellung ist legendarisch. Er sucht sie mit Figuren und Anekdoten zu beleben; es gelingt ihm jedoch hier nicht so gut wie anderswo, wo ihm besser vorgearbeitet war. Der Zug, dass Heliupolis zugleich erstürmt sei und sich ergeben habe, ist aus der Belagerung von Damaskus wiederholt; vgl. oben p. 64. Die lange Geschichte 2590—92 erinnert an Herodot 1, 126, obwol die Pointe anders gewandt ist.

13. Die Eroberung von Iran.

Es könnte überflüssig scheinen, Saifs Bericht über die Eroberung von Iran weitläufig zu behandeln, da es auf der Hand liegt, dass er abgesehen von einzelnen Notizen keinen geschichtlichen Wert hat. Indessen um der Autorität Tabaris willen, der ihn im vollen Umfang aufgenommen und alles Andere zurückgedrängt hat, ist es dennoch nötig, und auch um des willen nützlich, weil von der hier besonders plump hervortretenden Art des Saif ein helles Licht auf die früheren Abschnitte zurückfällt, in deren Verwerfung die Historiker keineswegs einig sind. Ich gebe zunächst den Inhalt dessen, was Saif erzählt, wieder.

[1]) Das Verhältnis des Königs und des Muqauqis ist unklar. Der Muqauqis lieferte den Muslimen vor Heliupolis ein Treffen (2592).

Nach der Eroberung des Savâd in Folge der Schlacht von Qadisîa wurde zunächst Madâin, die bisherige perische Hauptstadt, die Residenz des Sa'd b. Abi Vaqqâç und das muslimische Hauptquartier. Von dort aus wurden noch im Jahre 16 Galula und Hulvân, Takrît und Mosul, Qarqisia, und Masabadan erobert[1]). Im Muharram 17 verlegte Sa'd auf des Chalifen Geheiss das Hauptquartier in die Nähe von Qadisîa zurück nach Kufa[2]), die bis dahin zu Madâin gehörigen Provinzen wurden die thughûr (befestigte Eingänge des Gebiets) von Kufa und die dort residirenden Befehlshaber mussten nach Kufa übersiedeln, nachdem sie Stellvertreter ernannt hatten (2485. 2497). Ebenfalls im Muharram 17 wurde Baçra als zweite grosse arabische Centrale (miçr) im Savâd gegründet und mit Qadisîakriegern besiedelt; der erste Statthalter, der zur gleichen Zeit dort antrat wie Sa'd in Kufa, war Utba b. Ghazvân (2486. 2540).

Eroberung von Ahvâz. Umar wünschte, es möchte zwischen Baçra und Fârs ein feuriger Berg sein, ebenso zwischen Kufa und Mâh (2545). Aber die Perser beruhigten sich nicht bei dem status quo. Besonders Baçra hatte einen gefährlichen Nachbarn in Hurmuzân, dem Statthalter oder Fürsten von Ahvâz. Er war nach Qadisîa in seine Provinz zurück gekehrt (2421) und machte von Manâdhir und Nahr Tîra aus Einfälle in das zu Baçra gehörige Maisân und Dastmaisân zwischen dem Schatt und dem Dugail. Die Baçrier, gleichzeitig auch die Kufier, trieben ihn nach Sûq alAhvâz zurück und machten erst vor dem Dugail Halt; mit den Muslimen machten die in jener Gegend einst von den Persern angesiedelten Banu 'l'Am gemeinsame Sache, die sich zu den Tamim rechneten und mit den tamimitischen 'Uçaija verbündet waren. Hurmuzân suchte um Frieden nach, er behielt Ahvâz und Mihriganqadhak, musste aber Nahr Tira und Manâdhir abtreten, womit nun zwei tamimitische Führer aus dem Heer von Baçra und die Banu 'l'Am betraut wurden[3]) (2534—2540).

---

[1]) Tab. 2470. 2474—7. 2478. 2479.

[2]) 2486: 3 Jahr 8 Monate nach dem Antritt Umars, 14 Monate nach der Einnahme von Madain. Mit der letzteren Angabe stimmt es nicht, dass Madain im Çafar 16 gefallen sein soll.

[3]) Die Banu 'l'Am (Söhne des Blinden?) hatten den Persern gegen Artaban und die Nabatäer beigestanden, sie hiessen eigentlich Murra b. Malik (2535 s.). Weitere Angaben über sie 2, 1179. 1293. 1325. 3, 285 s. Agh. 3, 76. Die

In Folge eines Grenzstreites mit den Banu 'l'Am, der zu seinen Ungunsten entschieden wurde, fiel Hurmuzan ab. Hurqûç b. Zuhair von Sa'd Tamim, der gegen ihn gesandt wurde, eroberte nun Sûq alAhvâz, sein Offizier Gaz' b. Muavia die Stadt Dauraq in der Landschaft Surraq. Darauf suchte Hurmuzan, der nach Râmhurmuz geflohen war, um Frieden nach und erhielt ihn. Er musste Sûq alAhvaz und Surraq abtreten und für die Lande die er behielt — Ramhurmuz, Sûs, Bunian, Gundaisabûr, Mihrigânqadhak — Tribut bezahlen, wogegen die Muslime ihn vor den Kurden zu schützen versprachen. Hurqûç nahm seine Wohnung in Sûq al-Ahvâz und zwar zuerst in der Burg, von der er aber wieder herunter musste, weil sie den Leuten die ihn sprechen wollten zu steil und ungelegen war (2540—2545. 2550).

Nicht lange, so begannen, im Zusammenhang mit der durch Jezdegerd angeregten allgemeinen Erhebung der Iranier, abermalige Unruhen in Ahvâz, von denen die Banu 'l'Am den muslimischen Beamten Kunde brachten. Es schien nötig, zahlreiche neue Truppen von Kufa und Baçra dorthin zu schicken. Nu'mân b. Muqarrin mit den Kufiern rückte zuerst ins Feld, schlug den Hurmuzan bei Arbuk, besetzte Ramhurmuz und nahm durch Kapitulation mit Tiruia auch Idhag ein, Hurmuzan floh nach Tustar, wo sich ein grosses Heer zu ihm sammelte. Ihm gegenüber vereinigten sich die muslimischen Truppen, die Ahvazier unter Hurquç, die Kufier unter Nu'mân, die Baçrier unter Abu Musa; den Gesamtbefehl führte Abu Sabra b. Abi Ruhm. Nach langer Belagerung wurde die Stadt endlich durch Verrat eingenommen, Hurmuzan in der Burg ergab sich unter der Bedingung, dass Umar über ihn entscheiden sollte. Er wurde nach Medina gebracht und rettete in der bekannten Weise sein Leben (2551—2560).

Die Muslimen rückten nun zusammen gegen Sus und eroberten es mit Gewalt, obwol die Priester und Mönche im Vertrauen auf die Gebeine Daniels, die dort begraben waren, prahlten, nur der Antichrist werde die Stadt einnehmen. Abu Musa blieb in Sus, die Kufier unter Nu'man oder Hudhaifa zogen ab gegen Nihâvand, die Baçrier unter Abu Sabra gegen Gundaisabûr; beide Städte

---

Uçaija wohnten in oder bei Hira, zu ihnen gehörte Adi b. Zaid (Agh. 2, 18). — Umar wies den Baçriern auch das persische Domanium zwischen Tigris und Hagar an (2539).

kapitulirten innerhalb zweier Monate. Alles dies geschah noch im Jahre 17 (2564—2568).

Schlacht von Nihâvand. Um der drohenden Gefahr zu begegnen, erliess Jezdegerd, von Marv aus, ein allgemeines Aufgebot; er bestimmte Nihâvand in Mâh zum Sammellager. Dorthin strömten nun die Iranier von allen Seiten, die Fârs sowol wie die Fahlavag. Umar beschloss ihnen zuvorzukommen; er befahl dem Nu'man b. Muqarrin sie anzugreifen, nachdem er die Absicht selber ins Feld zu ziehen aufgegeben hatte. Nu'man stand damals an der Spitze der Kufier, die Ramhurmuz und Idhag eingenommen und den Baçriern bei der Eroberung von Tustar Gundaisabur und Sus geholfen hatten. Er wurde verstärkt durch andere Kufier unter Hudhaifa, die sich in Tazar mit ihm vereinigten; darunter befanden sich die Helden der Gahilîja, wie Tulaiha und Amr b. Ma'dikarib, natürlich auch Qa'qâ b. Amr. Auch von Medina kamen Helfer, z. B. Ibn Umar und Mughira. Von Tazar brach Nu'man gegen Nihavand auf. Die Perser wurden von Fairuzan befehligt; andere Führer waren Zarduk, Bahman Gaduia und Anuschak. Die Muslime lockten durch verstellte Flucht die Feinde aus ihrem Lager heraus zum Angriff und hielten dann ihren Pfeilhagel regungslos aus bis zum Mittag; der dann beginnende mörderische Schwertkampf, der bis zum Abend währte, entschied zu ihren Gunsten, trotz dem Fall ihres Führers Nu'man, an dessen Stelle Hudhaifa trat. Bei der nächtlichen Flucht verfehlten die Geschlagenen den Weg und stürzten haufenweis in die Schlucht von Vaiachurd. Der Oberbefehlshaber Fairuzan wurde dicht vor Hamadan, wo eine Honigkarawane ihm den Weg versperrte, von Qa'qâ ereilt und getötet; Hamadan kapitulirte darauf. Die Stadt Nihavand ergab sich einen Tag nach der Schlacht; der Herbed des dortigen Feuertempels gab den Schatz des Kisra heraus, den Nahirgan bei ihm deponirt hatte. Die Landschaft der beiden Mâh kapitulirte ebenfalls, die Vertragsurkunden sind datirt vom Muharram 19. Im Anfang des Jahres 19 oder am Ende des Jahres 18, jedoch erst nach der Absetzung des Sa'd von der Statthalterschaft in Kufa, fand die Schlacht von Nihavand statt. Sie wurde von den Kufiern geschlagen, die Ravâdif zeichneten sich dabei aus und kamen dadurch den Qadisiakämpfern gleich zu stehn (2608—2633).

Um den ewigen Unruhen ein Ende zu machen, entschloss sich Umar jetzt zur Unterwerfung des ganzen Iran. Er sammelte zwei

Heere, in Kufa und in Baçra, ernannte eine Anzahl Befehlshaber und wies einem jeden die Provinz an, die er erobern sollte. Sie zogen aus im Jahre 18, in der kurzen Zwischenzeit, wo Ibn Itbân und Ziâd b. Hantzala zwischen Sa'd und Ammâr b. Jâsir Statthalter in Kufa waren (2568 s. 2634 s.).

Eroberungen der Kufier. Ibn Itbân marschirte über Madâin, wo Abdallah b. Varqâ alRiâhi und A. b. V. alAsadi, aber nicht A. b. V. alChuzâi sich anschlossen, in das Land Ispahan. Nachdem der uralte Schahrbarâz Gaduia im Zweikampf gefallen war, kapitulirte der Ustandâr, der Führer des Heeres, für den Teil des Landes, welcher Rustâq alSchaich heisst. Dann rückte Ibn Itban vor Gai, die Hauptstadt von Ispahan. Der Paduspan, der dort residirte, bekam nach einem Zweikampf solchen Respect vor ihm, dass er auch kapitulirte. Erst am Schluss kamen Baçrier hinzu, mit denen Ibn Itbân sich vereinigte, um in Karmân einzudringen. Die Kapitulationsurkunde von Ispahan ist undatirt. (2638—2641).

Nu'aim b. Muqarrin, der Bruder des bei Nihavand gefallenen Nu'mân, wurde gegen Hamadan geschickt. Die Stadt war wieder abgefallen und musste sich nun zum zweiten mal ergeben. Die festen Plätze von Dastaba, der Mark gegen die Dailam, wurden mit kufischen Truppen besetzt. Von ihnen ging die Meldung ein, dass sich dort ein Gewitter zusammenziehe. Die Dailam unter Muta lagerten in Vâg Rûdh, mit ihnen vereinigte sich ein Heer von Rai unter Zinabi dem Vater Farruchâns, und ein Heer von Adharbaigân unter Isfandiadh, dem Bruder Rustams. Nu'aim griff die Feinde an und zerstreute sie durch einen grossen Sieg bei Vag Rudh. Darauf zog er gegen Rai, schlug den König Siavachsch und gewann die Stadt, durch den Verrat des Zinabi, den er zum Dank dafür zum Marzban einsetzte[1]). Auf Befehl Umars machte er das neue Rai, das er nicht weit von der alten zerstörten Stadt erbaute, zu seiner Residenz und schlug Dastaba dazu, das bisher zu Hamadan gehört hatte. Mit Dunbavand, Qumis, Gurgân und Dahistan, Tabaristan und Gil Gilan wurden Verträge geschlossen; sie sind datirt vom Jahre 18. Die Türken von Dahistan brauchten keinen Tribut zu bezahlen, weil sie die Grenze schützten (2647 bis 2656).

[1]) Bei Bal. 317—319 scheint der Mann Zinbadi genannt zu werden; vgl. Justi, Namenbuch p. 386.

Nach Adharbaigan ging Bukair b. Abdallah alLaithi. Er schlug den Isfandiadh, der nach seiner Niederlage bei Vag Rudh heimgezogen war, bei Garmidan und nahm ihn gefangen. Dann wurde er nach Bâb beordert, Adharbaigan dagegen dem Utba b. Farqad unterstellt, der von Moçul vordrang und unterwegs einen Bruder des Isfandiadh besiegte. Dieser selbst blieb bei Utba, durch seine Vermittelung kam eine friedliche Unterwerfung des ganzen Landes zu stande. Die Vertragsurkunde ist datirt vom Jahre 18 (2660—2662).

Gegen Bâb zog Ibn Surâqa, bisher Statthalter von Baçra, mit kufischen Truppen; er wurde durch Habib b. Maslama aus Mesopotamien unterstützt[1]). Die persischen Militärgrenzer gegen die Türken, unter Schahrbarâz, traten in muslimischen Dienst über. Als Ibn Surâqa starb, bekam Abdalrahman b. Rabîa den Oberbefehl. Zum Erstaunen des Schahrbarâz, der sich mit der Verteidigung begnügt hatte, griff dieser die Türken, die Balangar, an und gelangte bis zur Mauer Alexanders. Als aber mit der Meuterei der Kufier gegen den Chalifen Uthman der grosse Abfall im Islam eintrat, wandte sich das Blatt. Abdalrahman fiel im Kampfe gegen die Türken, Salmân b. Rabîa und Abu Huraira führten das geschlagene Heer zurück. — Bukair unterwarf Muqân, die Vertragsurkunde ist datirt vom Jahre 21 (2663—2671).

Einige ihrer Eroberungen mussten die Kufier abtreten. So gleich anfangs einen Teil von Mâh an die Baçrier; aber nicht Ispahan. Später, unter Muavia, bekamen die Syrer Anteil an Bâb, Adharbaigan und Mesopotamien. Habib b. Maslama unterwarf unter Muavia einen Aufstand im Kaukasus und schloss einen Vertrag mit den christlichen Bewohnern von Tiflis in Gurzân (2672 bis 2680).

Eroberungen der Baçrier. Ahnaf, der Fürst der Saʿd Tamim in und bei Baçra, der sich schon früher hervorgetan und öfters die Ehre genossen hatte als Siegesbote zu Umar geschickt zu werden, empfing den Auftrag, gegen Jezdegerd selber zu kämpfen. Dieser war in Folge der Schlacht von Galula nach Rai geflohen, von da aber sofort weiter über Ispahan nach Karmân, und endlich nach Marv, von wo aus er die Erhebung des Hurmuzan in Fârs (Ahvâz?) und des Fairuzan in Mâh (Nihavand) veranlasste und

[1]) Tab. 2889 ss. setzt Saif diese Geschichte in das Jahr 32.

dadurch die Muslimen bewog, der Herrschaft des Iran-schah ein Ende zu machen. Ahnaf drang durch die Tabasân[1]) in Churâsân ein, eroberte selber Herât, durch seine Offiziere Naisabûr und Sarachs, und rückte dann gegen Marv vor. Jezdegerd floh von dort nach Marv Rûdh, weiter nach Balch, endlich über den Oxus. Kufische Truppen, die zur Verstärkung der Baçrier gekommen waren, nahmen Balch ein. Ganz Churasan unterwarf sich, von Naisabur bis Tuchâristan, einige Burgen ausgenommen. Ahnaf nahm seine Wohnung in Marv Rudh, Umar verbot ihm den Oxus zu überschreiten. Jezdegerd war aus seinem Lande gejagt, ehe der Chaqan und der Ghauzak ihm die zugesagte Hilfe hatten leisten können. Weil aber die Könige den Königen beistehn, so schickte sich der Chaqan mit den Türken und den Leuten von Farghâna und Soghd nachträglich an, den flüchtigen Schah zurückzuführen. Die Heiden vertrieben die Kufier aus Balch, drangen vor bis Marv Rudh und brachten den Ahnaf in eine gefährliche Lage. Da kehrten sie plötzlich um, erschreckt dadurch dass die drei Ritter mit Pauken, welche sie vor dem Heer vorauszuschicken pflegten, eines Morgens tot da lagen — Ahnaf selber hatte sie auf einem einsamen nächtlichen Abenteuer alle drei erlegt. Jezdegerd hatte sich von den Türken in Marv Rudh getrennt und war nach Marv gegangen, um seine Schätze von dort zu entführen. Es gelang ihm auch, jedoch die Churasanier selber nahmen sie ihm wieder ab, im Kampf mit seinen Knechten, weil sie nicht wollten, dass er damit nach Balch oder noch weiter abzöge. Er musste mit Zurücklassung seines Gepäckes fliehen und hielt sich während der ganzen Zeit Umars in Farghâna auf, fortwährend mit Plänen gegen die Muslime beschäftigt, gegen die er sogar den König von Çin aufzubieten suchte. Die Churasanier aber machten ihren Frieden mit Ahnaf und lieferten ihm jene Schätze aus; sie fühlten sich unter dem neuen Regiment bald viel glücklicher als unter dem alten und ebenso frei (2680—2690).

Fârs war schon früher einmal von Bahrain aus in Angriff genommen worden. Der Statthalter Alâ alHadrami setzte ungeheissen über den Meerbusen, schlug zwar den Herbed von Istachr bei Tâus, fand sich aber dann von seinen Schiffen abgeschnitten, wurde bei dem Versuch zu Land über Baçra zurückzukehren von Schahrak

[1]) Vgl. Madâini 2704 s.

bei Tavag gestellt und konnte von Glück sagen, dass die Baçrier, unter Abu Sabra, dem Offizier des Utba b. Ghazvân, herbeieilten und ihn heraushieben. Der Chalif strafte ihn empfindlich für seinen Fürwitz und vereinigte Bahrain mit Jamâma. Im Jahre 18 sandte er dann drei baçrische Heerhaufen in jene Gegend. Mugâschi b. Mas'ûd alSulami drang in Sabûr und Ardeschirchurra ein und siegte bei Tavag (zweite Schlacht von T.). Uthman b. Abi 'l'Âç alThaqafi drang gegen Istachr vor und zwang nach einem Siege bei Gur den Herbed zu kapituliren; gegen Ende der Regierung Umars hatte er noch einen Aufstand zu unterdrücken, wobei Schahrak und sein Sohn fielen. Sâria b. Zunaim alKinani unterwarf Fasa und Darabgird (2546—2550. 2694—2703).

Karman und die Qufs wurden durch Suhail b. Adi und Ibn Itban, der sich mit jenem nach der Einnahme von Ispahan vereinigt hatte, bezwungen. Sie drangen vor bis Giraft, zogen dann weiter nach Mukran und halfen dem dorthin beorderten Hakam b. Amr alTaghlibi gegen den König Râsak, der nicht weit vom Indus besiegt wurde. Surâqa meldete dem Umar den Sieg in gereimter Prosa, der Chalif befahl den Indus nicht zu überschreiten. Sagistan wurde durch Açim b. Amr alTamimi und Abdallah b. Umair unterworfen, die Haupstadt Zarang kapitulirte unter der Bedingung, dass die heiligen Haine (Fadâfid) geschont werden sollten — eine Bedingung, die die Muslime gewissenhaft beobachteten. Sagistan war damals grösser als Churasan, es erstreckte sich vom Indus bis zum Oxus und grenzte an das Reich von Gundahar und an das der Türken (2704—2708).

Während diese Heere in den Osten vordrangen, rotteten sich die Kurden in Bairudh, einer Landschaft von Ahvâz, zusammen. Der Chalif hatte diese Möglichkeit vorausgesehen und den Abu Musa zur Rückendeckung postirt. Dieser schlug die Kurden zwischen Nahr Tira und Manâdhir, überliess indessen die Belagerung der in ein Kastell geflüchteten Feinde dem Rabî b. Ziâd und zog selber über Ispahan, das eben von den Kufiern belagert wurde, nach Baçra zurück (2708—2712).

So stellt Saif die Eroberung von Iran dar. Die Haltlosigkeit seiner Darstellung ergibt sich schon aus ihr selber. Sie ist äusserst systematisch. Der Chalif beschliesst, das Reich von Iran einzuverleiben. Er bietet zu dem Zweck die Baçrier und die Kufier auf, teilt sie in so und so viel Heerhaufen mit diesen und jenen

Führern, und verleiht dem einen baçrischen Führer die Fahne[1]) für Churasan, dem andern die für Istachr oder Mukran, desgleichen dem einen kufischen Führer die Fahne für Hamadan und Rai, dem andern die für Ispahan oder Adharbaigan: ganz so wie es nach Saif früher auch Abubakr gemacht hat. Genau nach dem Programm wird dann das Spiel ausgeführt. Jeder geht gradeswegs auf das ihm gesteckte Ziel los, man marschirt getrennt und man schlägt getrennt. Diese Strategie, hinten und vorn zugleich anzugreifen mit vollkommener Zersplitterung der Kräfte, hat die besten Erfolge; es geht Alles wie am Schnürchen. In dem selben Jahre, in dem das Werk angefangen ist, wird es auch vollendet. Umar macht ganze Arbeit. Er lässt in Asien seinem Nachfolger Uthman kaum noch etwas zu tun übrig; unter diesem trat ja auch der Sündenfall in der Theokratie ein, der zur Folge hatte, dass es seitdem mit dem Glück, wenigstens mit der Unbesieglichkeit der muslimischen Waffen aus war — nach der vollkommen mit Judicum 2 übereinstimmenden Betrachtungsweise Saifs. Schwierigkeiten verursacht ihm nur die Placirung der Schlacht von Nihavand. Ging sie dem allgemeinen Angriff auf Iran voraus oder war sie der Anfang desselben? Saif schwankt in der Beantwortung dieser Frage. Er betrachtet die Schlacht in Medien einerseits als die Fortsetzung und den Abschluss der Kämpfe in Ahvaz, die den Umar zu dem Beschluss der Schahenherrschaft ein Ende zu machen veranlassten, sagt auch ausdrücklich, die Aussendung der kufischen und baçrischen Heere zur Ausführung dieses Beschlusses sei erst nachher geschehen und nennt den bei Nihavand gefallenen Nuʿman b. Muqarrin nicht mit unter den kufischen Führern, sondern statt dessen seinen Bruder Nuʿaim (Tab. 2634 s.). Aber andererseits datirt er Nihavand erst auf Ende 18 oder Anfang 19 und erzählt die Aussendung der baçrischen Truppen schon vorher (Tab. 2568 s.). Das Natürlichste wäre gewesen, die Schlacht als die Eröffnung des grossen Feldzuges gegen Iran anzusehen; indessen das tut Saif auf keinen Fall. Sie passt ihm nicht ins System und stört seine Kreise: um so schlimmer für das System.

Daneben lässt sich auch hier die ausgesprochene Vorliebe Saifs für die Kufier deutlich verspüren. Wie sie Mesopotamien erobert

---

[1]) Die Verleihung der Fahne (Livâ) bedeutet die Ernennung zum Commando und zugleich die Belehnung mit der Provinz.

haben und den Syrern bei Himç gegen die Romäer zu Hilfe geeilt sind, so haben sie auch den Baçriern überall beigestanden. Umgekehrt haben die Baçrier ihnen nirgend genützt; bei der Belagerung von Ispahan ist Abu Musa nur nachträglich dazu gekommen, ohne aber etwas zu leisten. Ohne die Kufier wäre Ahvâz nicht bezwungen, ihr Führer Nu'man b. Muqarrin hat den Hauptschlag gegen Hurmuzan geführt, erst dann ist er nach Nihavand gezogen [1]). Der grosse Sieg von Nihavand ist ausschliesslich den Kufiern zu danken, sie haben in Folge dessen ganz Medien erobert, von dem ihnen ein Teil, Mah Sabadan, schon früher aus der Erbschaft von Madain zugefallen war. Es war darum ein Unrecht, dass der Chalif Umar gewisse medische Landschaften den Baçriern zusprach, welche erdichtete Ansprüche darauf geltend machten. Die Kufier haben auch in Churasan und Karman den Baçriern geholfen, überall werden ihre Verdienste gebührend herausgestrichen. Mit der Tendenz, die sich darin kundgibt, darf man dann wol auch die jedenfalls falsche Angabe zusammenbringen, dass Baçra nicht älter sei als Kufa und dass der erste Statthalter von Baçra vom ersten Statthalter von Kufa Befehle erhalten habe [2]): die Priorität soll der Rivalin nicht gegönnt werden.

Hinwiederum wird Baçra gegen Bahrain bevorzugt. Die Eroberung des eigentlichen Fârs ist in der Tat von dem gegenüberliegenden Bahrain ausgegangen. Saif aber schreibt sie ausschliesslich den Baçriern zu. Er erzählt nur von einem verunglückten Versuch des Alâ von Bahrain sich in Fars Lorberen zu gewinnen: wären die Baçrier nicht gewesen, so wäre es ihm übel ergangen. Den Uthmân b. Abi 'l'Aç, dessen Verdienste er nicht leugnen kann, macht er zu einem der baçrischen Offiziere, die nach ihm im Jahre 18 von Umar ausgesandt wurden; während derselbe in Wahrheit seine erfolgreichen Expeditionen über den persischen Meerbusen als Statthalter von Bahrain und Jamâma unternommen hat. Später freilich wurde Bahrain und Jamâma zu Baçra geschlagen; das geschah aber erst unter dem Chalifen Uthmân zu gunsten des Ibn Amir.

Das agirende Personal ist auch in diesem Akt bei Saif zahlreicher und anders als bei den übrigen Erzählern. Bei den

---

1) 2552. 2614. 2616. 2672.
2) 2377. 2380. 2498. 2550.

Iraniern, die er nennt, wiederholen sich die früher von uns beobachteten verdächtigen Erscheinungen. Über Fairuzan und Bahman Gaduia bei Nihavand habe ich bereits oben p. 83 gesprochen. Die Brüder Rustams in Adharbaigân, Isfandiadh und Bahram b. Farruchzâd, wozu als dritter noch Binduân in Bâb kommt[1]), sind deshalb zweifelhafte Existenzen, weil die Familie Rustams vielmehr in Sagistan zu Hause war: Saif (2235, 6) macht ihn allerdings zu einem Armenier. In Rai hat nach Tab. 2681 Abân Gaduia das Heft in Händen, der dem flüchtigen Jezdegerd das königliche Siegel abnimmt und damit eine Anzahl falscher Besitztitel legalisirt, die hernach von Sa'd b. Abi Vaqqâç anerkannt werden; dagegen trifft Nuaim dort den Siavachsch b. b. Bahram Tschubin als König und neben ihm den Zinabi, der von den Muslimen zum Marzbân ernannt wird. Der Zweikampf des Schahrbarâz von Ispahan, dessen Ausgang zur Kapitulation des Landes führt, konkurrirt mit dem Zweikampf des Paduspan von Ispahan, dessen Ausgang die Kapitulation der Hauptstadt zur Folge hat; um so wahrscheinlicher ist es, dass der im Zweikampf erlegte Schahrbaraz von Ispahan sich in Wahrheit von dem im Zweikampf erlegten Schahrbaraz von Istachr (2428, 13) nicht unterscheidet, wie denn auch der Ustandâr von Ispahan mit dem Paduspân von Ispahan in Wahrheit sich decken wird. Die Araber, die Saif auftreten lässt, spielen bei den übrigen Historikern keine Rolle. Von Abdallah b. Itban und Ziâd b. Hantzala als Statthalter von Kufa zwischen Sa'd und Ammâr b. Jâsir (Tab. 2634) weiss ausser ihm niemand etwas. Ebenso wenig von Abu Sabra b. Abi Ruhm als Statthalter von Baçra für den Rest des Jahres, in dem Utba b. Ghazvan starb, und als Oberbefehlshaber des vereinigten kufisch-baçrischen Heeres in Ahvâz (2498—2551 s.). Auch davon verlautet sonst nichts, dass die Statthalterschaft in Baçra beständig zwischen Abu Musa und Umar b. Surâqa alternirt habe und damals eigentlich überhaupt noch kein festes Amt gewesen sei[2]). Anstatt der bekannten Personen nennt Saif unbekannte und zwar solche, die nicht den Städten Mekka Medina und Taif angehören, sondern den Qabilen. Er sagt nichts von den Verdiensten Mughiras bei der Eroberung von Ahvâz; er drängt den Mekkaner Hudhaifa zurück hinter dem

---

[1]) Tab. 2251. 2306; vgl. dagegen 2663: Schahrbarâz.

[2]) Tab. 2551. 2636. 2663. 2679. 2713.

Muzaniten Nu'aim und erwähnt bei der Eroberung von Bâb vielmehr einen Ghifariten Hudhaifa (2663); er polemisirt dagegen, dass der Mekkaner (Chuzâit) Abdallah b. Varqà, wie sonst erzählt wird, sich um die Einnahme Ispahans verdient gemacht habe, es seien vielmehr zwei — nun auch gleich zwei! — andere gleichnamige Beduinen gewesen (2636). Fast alle Führer, die im Jahre 18 von Kufa und Baçra ausmarschiren, sind nach ihm Beduinen. Und zwar gehören sie zu den verschiedensten Stämmen. Doch tritt Saifs Vorliebe für die Tamim auch hier hervor, weniger in dem was er über die Taten Qa'qâs bei Nihavand und Hamadan und über die Eroberung Sagistans durch Açim b. Amr berichtet, als in den Lorberen die er um das Haupt Ahnafs windet: Ahnaf hat die Vertreibung Jezdegerds aus Marv, die Bezwingung von Churasan und die Besiegung der Türken dem Quraischiten Ibn Amir schon im Jahre 18 vorweggenommen, er ist der eigentliche Triumphator über das Reich der Schahen gewesen[1]). Es braucht nicht bezweifelt zu werden, dass diese Männer dabei gewesen sind und sich ausgezeichnet haben; aber an leitender Stelle haben sie in der Regel nicht gestanden. Saif reproducirt vermutlich die in den Clubs von Kufa und Baçra umlaufenden Stammgeschichten; er selber tut die planmässige Übersichtlichkeit hinzu, die doch in sich völlig unmöglich ist. Einen wirklichen Überblick über den Verlauf der Dinge hatte man nur in Medina; daher der Vorzug der medinischen Tradition.

Am deutlichsten treten die Schwächen der Erzählung Saifs in seiner Chronologie hervor. Kufa und Baçra wurden zu gleicher Zeit gegründet, im Muharram 17. Sa'd regierte 3½ Jahre in Kufa, bis Mitte 20, wurde aber schon vor der Schlacht bei Nihavand abgesetzt, die spätestens Anfang 19 fiel. Utba b. Ghazvan trat gleichzeitig in Baçra an und starb noch während der Amtszeit Sa'ds, regirte aber auch 3½ Jahre. Unermesslich ist der Inhalt, den das Jahr 18 fassen soll. Ganz Iran, abgesehen von Savâd und Ahvâz, wurde in diesem Jahre erobert, Medien Adharbaigan und Kaukasien einerseits, Persien Karman Mukran Sagistan und Churasan andrerseits. Mitgeteilte Urkunden beglaubigen diese Zeitangabe, sie ist natürlich trotzdem unglaubwürdig, eine Ausgeburt der Systematik, welche durch die echte Tradition vollkommen widerlegt wird. Eine

[1]) Über Ibn Amir sagt Saif (Tab. 2802) nur, er sei a. 24 von Uthman über Sagistan gesetzt.

kurze Darlegung des Inhalts dieser echten Tradition ist notwendig, um die Kritik der falschen zum Abschluss zu bringen, besonders auch in chronologischer Hinsicht.

Baçra wurde in Wahrheit viel früher als Kufa gegründet[1], nämlich nach der Schlacht von Buyaib (Bal. 256. Mad. bei Tab. 2378). Madaini nimmt an, dass diese Schlacht schon im Çafar 14 stattgefunden habe, er setzt die Ankunft der von Utba b. Ghazvan geführten Militärkolonie in der Gegend des nachmaligen Baçra auf den Rabî 14, dementsprechend die Eroberung von Ubulla, der Vorgängerin von Baçra, auf den Ragab oder Schaban 14[2]. Nach Baladhuri und Ibn Ishaq kann aber die Schlacht von Buvaib nicht vor Ende 14 geschlagen und Utba also nicht vor Anfang 15 nach Baçra gekommen sein; auch nach einer Nachricht bei Madâini kam er erst a. 15 oder a. 16 (Tab. 2388). Er starb nach Madâini schon nach sechs Monaten[3]. Sein Nachfolger wurde Mughira b. Schuʿba, einer von den Thaqafiten, die sich an Utba gehängt hatten, weil seine Frau zu ihnen gehörte, und Fortune in Baçra machten[4]. Vor dem allgemeinen Angriff der Perser unter Rustam scheint Mughira Baçra geräumt und sich auf das muslimische Hauptquartier zurückgezogen zu haben[5]. Nach zwei Jahren wurde er abgesetzt (Mad. 2388), im Rabî I 17 (Vaqidi 2529). An seine Stelle trat

---

[1]) Es war keine so offizielle Gründung wie Kufa und anfangs von geringerer Bedeutung, namentlich in politischer Hinsicht. Aber die Stadt lag unvergleichlich günstiger und entwickelte sich durch ihre natürlichen Hilfsmittel. Während Kufa durch die Verlegung der Residenz nach Bagdad mehr und mehr sank und jetzt verschwunden ist, blüht die Rivalin noch immer.

[2]) Tab. 2378. 2383 ss. Die Gegend wird als die Mark von Hind oder Çin bezeichnet, wegen des Seeverkehrs mit Indien und China. Dem Utba hatte dort der Bakrit Suvaid b. Qutba ähnlich vorgearbeitet, wie Muthanna dem Chalid in der Landschaft von Hira; nach Baladh. 340 s. Statt des Bakriten Suvaid nennt Madaini bei Tab. 2384 den Qutba b. Qatâda alSadusi und den Qasâma b. Zuhair alMazini.

[3]) Tab. 2388. Die Umstände seines Todes werden Tab. 2386 und Bal. 343 übereinstimmend erzählt. Anders dagegen Bal. 345 vgl. 350; hier wird wie bei Saif fälschlich vorausgesetzt, dass Utba in Baçra gleichzeitig mit Saʿd in Kufa gewesen sei und sich ihm nicht habe unterordnen wollen.

[4]) Tab. 2385. 2388. Scholion zu BHischam 874, 17. Tab. 2532, 13. Zu diesen Thaqafiten gehörte auch der junge Ziâd b. Abihi, der seine Laufbahn als Schreiber und Beuteteiler begann.

[5]) Die Angabe des Ibn Ishaq (Tab. 2350), Mughira sei von Medina nach

Abu Musa; das Schwanken Baladhuris (345), ob im Jahre 16 oder 17, wird durch die Übereinstimmung von Madaini und Vaqidi zu Gunsten des Jahres 17 entschieden. Als Sa'd Statthalter von Kufa wurde, war nach alledem Utba, der Gründer von Baçra, längst nicht mehr unter den Lebenden; er war schon vor der Schlacht von Qadisia gestorben,

Demgemäss sind auch die Eroberungen von Baçra älter als die von Kufa, vorausgesetzt dass man Kufa von Hira unterscheidet. Schon Utba drang in der Richtung gegen Ahvâz vor; sein Nachfolger Mughîra überschritt den Dugail und brachte Beravân, den Dihqan von Suq Ahvâz, zur Unterwerfung, wenn auch nicht für die Dauer (Bal. 376). Der eigentliche Eroberer von Ahvâz war aber der von Saif geflissentlich in den Hintergrund gedrängte Abu Musa; er unterwarf den grössten Teil des Landes, wärend der Zeit, wo Sa'd b. Abi Vaqqâç im Iraq regierte. In dieser Zeit begannen auch die Kufier sich auszudehnen, gegen Medien und gegen Mesopotamien zu. Die Grenzprovinzen, die nach Saif von Madâin auf Kufa übergegangen sind, wurden in Wahrheit erst von Kufa aus erobert, und zwar Hulvân im Jahre 19, Moçul im Jahre 20. Qarqisia und Mahsabadan scheinen erst a. 21 definitiv unterworfen zu sein, und auch gar nicht einmal von den Kufiern, sondern jenes von den Syrern, dieses von den Baçriern.

Gegen Hurmuzan vereinigten sich die Kufier mit den Baçriern in Ahvaz. Saif redet von drei Aufständen Hurmuzans und sieht die ganze Eroberung von Ahvaz als eine notgedrungene Abwehr der wiederholten Angriffe dieses Marzbans an. Die Älteren lassen ihn aber nur einmal auftreten, als Leiter desjenigen Aufstandes, der bei Saif der dritte und letzte ist. Er war sehr gefährlich für die Muslime und erheischte das Aufgebot grosser Kräfte; der letzte und wichtigste Akt war die Belagerung und Einnahme der Stadt Tustar. Dieselbe fand statt als Ammâr b. Jâsir Statthalter in Kufa war, d. i. im Jahre 21[1]). Ammâr war der unmittelbare

---

Qadisia gekommen, und die des Baladhuri (256), er sei von Abu Musa aus Baçra gesandt, sind irrig. Vgl. p. 74 n. 3.

[1]) Bal. 301 s. 380 s. Madaini bei Tab. 2561 ss. Das Jahr 21 für Ammâr nennt Vaqidi bei Tab. 2645 ss., Baladhuri (301) das Jahr 19, im Widerspruch zu anderen Angaben. Nach Saif regierte Sa'd dreiundeinhalb Jahr in Kufa. Nach Tab. 2594, 15 wurde er a. 20 abgesetzt.

Nachfolger Sa'ds, er blieb nur kurze Zeit im Amte, dann folgte ihm Mughîra b. Schu'ba [1]).

Die Schlacht von Nihavand fand ebenfalls unter Ammâr b. Jàsir statt, also auch noch im Jahre 21 [2]). Es liegt darum die Vermutung nahe, dass die Erhebung Hurmuzans in Ahvaz im Zusammenhang stand mit der von Jezdegerd erregten grossen Erhebung der Iranier in Medien und ein Vorspiel dazu war. So stellen Saif und Madaini die Sache dar (2551. 2562). Jezdegerd hielt sich damals aber nicht in Marv auf, wie Saif meint, sondern noch im Westen von Iran. Nach Madaini befand er sich in Istachr, nach Baladhuri war er a. 19 aus Hulvan nach Ispahan geflohen und ging erst nach der Schlacht von Nihavand von dort nach Istachr. Diese letztere Angabe ist wahrscheinlicher; historische und geographische Gründe sprechen dafür, dass die Mine, die in Nihavand explodirte, von Ispahan aus gelegt war [3]). Dass die Kufier nicht erst bei Nihavand eingriffen, sondern schon bei der Niederwerfung Hurmuzans in Ahvaz beteiligt waren, wird einstimmig berichtet. Nach Saif standen sie damals unter Nu'mân b. Muqarrin; auch Baladhuri (381) gibt an, dass Nu'mân und Hudhaifa schon Tustar mit belagert hätten. Aber dem widersprechen Ibn Ishaq, Abu

[1]) Saif setzt den Abdallah b. Itban und den Ziâd b. Hantzala zwischen Sa'd und Ammâr, ferner den Abu Musa zwischen Ammâr und Mughira, aber die ältere Tradition weiss davon nichts.

[2]) Die allgemeine Annahme, dass zur Zeit von Nihavand Ammâr Statthalter war, wird auch von Saif geteilt (2608). Damit ist das Jahr auf 21 bestimmt und dies Jahr wird von den besten Autoritäten ausdrücklich genannt (2596). Ibn Kalbi (bei Bal. 305) gibt ein früheres Datum an; er verfrüht auch die Eroberung von Adharbaigan und von Armenien.

[3]) Nihavand wird in folge dessen geradezu mit Ispahan gleichgesetzt. Ma'qil b. Jasâr (Tab. 2641 ss.) sagt, Nu'mân b. Muqarrin, der Sieger von Nihavand, der in der Schlacht fiel, habe Ispahan erobert. Der gefangene Hurmuzân riet dem Chalifen, nicht Fârs und Adharbaigan, die beiden Flügel, sondern Ispahan, das Herz, anzugreifen; demzufolge wurden die muslimischen Truppen nach Nihavand dirigirt. Ispahan ist dabei als Landesname aufzufassen, die gleichnamige Stadt wurde erst geraume Zeit nach der Schlacht von Nihavand eingenommen. Sie ist viel weiter von N. entfernt als Hamadan, muss aber damals eine überwiegende Bedeutung gehabt haben, wol wegen ihrer centralen Lage zwischen Medien, Ahvaz, Fârs und Churasan. Nach Ibn Kalbi soll Jezdegerd erst in Folge der Schlacht von Nihavand nach Ispahan geflohen sein; vgl. Tabari 2875 ss.

Avâna und Ziâd b. Gubair[1]). Nu'man ist vielmehr erst nach dem Fall von Tustar mit frischen Trupen aus Kufa eingetroffen und hat dann den Gesamtbefehl auch über die Truppen in Ahvâz übernommen. Auch mit der Behauptung hat Saif Unrecht, dass ausschliesslich die Kufier den Sieg von Nihavand erfochten hätten. Sie stellten wol das Hauptcontingent, aber es waren doch auch Baçrier dabei. Das erfordert die Situation, Ziâd b. Gubair sagt es ausdrücklich, es erhellt auch aus der Angabe, dass nach jenem Siege und ohne Zweifel in Folge desselben die Baçrier Mahsabadan eroberten. In der Beschreibung der Schlacht und ihrer Episoden herrscht ziemliche Übereinstimmung bei den verschiedenen Berichterstattern. Es wurde über sie fast eben so viel gesungen und gesagt wie über die Schlacht von Qadisia; die selben Anekdoten kehren hier und dort wieder, auch die Helden sind zum teil die selben, auf persischer und auf arabischer Seite.

Nu'mân b. Muqarrin fiel in der Schlacht. Sein Nachfolger im Befehl über die Kufier wurde nicht sein Bruder Nu'aim, wie Saif angibt, sondern Hudhaifa. Man sollte meinen, dass nun zunächst Medien unterworfen wäre. In der Tat berichtet Saif so, auch Madâini und Baladhuri nehmen es an[2]). Nach anderweitigen guten Nachrichten freilich wurden Hamadan und Rai und Ispahan erst im Jahre 23 erobert oder noch etwas später[3]). Indessen muss doch eine Art Unterwerfung Mediens (durch Hudhaifa und seine Offiziere) der Unterwerfung von Adharbaigan im Jahre 22 voraufgegangen sein. Sie war aber nicht so gründlich und vollständig, dass sie nicht der Fortsetzung und Ergänzung bedurfte. Selbst die Stadt Nihavand musste a. 24 noch einmal erobert werden (Bal. 309).

Die erstmalige Eroberung von Adharbaigan wird von Vaqidi, Abu Ma'schar und Elias Nisibenus in das Jahr 22 gesetzt[4]) und dem Mughira b. Schu'ba zugeschrieben[5]). Jedoch nach Ibn Kalbi

---

[1]) Tab. 2596—8. 2600 ss. 2615. Vgl. auch Bal. 302 s.

[2]) Tab. 2836, 16: Qumis war zum erstenmal durch Hudhaifa unterworfen. Bal. 317, 3. 319, 6: Rai und Dastaba wurden bald nach der Schlacht von Nihavand eingenommen.

[3]) Tab. 2650. 2694. Bal. 309. 311 s. 321. Elias Nisib. sub anno 23. 24.

[4]) So auch von Ibn Kalbi bei Tab. 2806, aber von dem selben bei Bal. 326 fälschlich ins Jahr 20.

[5]) Diesem wird im Kitab alAghani (DMZ 1896 p. 147) und bei Tab. 2650 die Einnahme von Hamadan zugeschrieben, die in Wahrheit nur unter ihm, aber durch Garir geschah (Bal. 309. 321). Vgl. Elias sub anno 23. 24.

(Tab. 2806) war der Tribut, den die Leute von Adharbaigan. zahlen mussten, ihnen von Hudhaifa auferlegt, und Baladhuri (325 327) sagt, Mughira habe als Statthalter von Kufa den Hudhaifa von Nihavand nach Ardebil beordert, der Residenz des Marzbân von Adharbaigan. Dann ist also die Besetzung von Adharbaigan nur unter Mughira, aber durch Hudhaifa erfolgt. Im Jahre 26 wurde Adharbaigan noch einmal von Valid b. Uqba, Statthalter von Kufa, unterworfen, der zur weiteren Pacificirung den Asch'ath b. Qais dort zurückliess[1]). Die erste der Rede werte Invasion in die Gebirgsländer südöstlich vom kaspischen Meere machten die Kufier erst a. 30 unter Saîd b. Aç, der in diesem Jahre an die Stelle Valids getreten war[2]). Im Jahre 31 sandte Saîd auf Uthmans Befehl 6000 Kufier unter Salmân b. Rabîa nach Armenien, um dort die Syrer unter Habib b. Maslama gegen die verbündeten Romäer (unter Maurianus) und Türken zu unterstützen[3]). Salmân kämpfte zuerst glücklich mit den Türken im Kaukasus, erlitt aber hernach eine vernichtende Niederlage und fiel. Sein Nachfolger im Befehl über das kufische Armenien wurde Hudhaifa[4]).

Einige südliche Teile von Medien, die an Ahvaz grenzten, fielen den Baçriern zu. Sie eroberten nach der Schlacht von Nihavand Dinavar[5]), Mahsabadan und Mihriganqadhaq, vollendeten die Unterwerfung von Ahvaz[6]) und dehnten sich nach Qumm und Qaschan aus; auch bei der Einnahme von Ispahan sollen sie beteiligt gewesen sein[7]). Ihr oberster Führer war noch immer Abu Musa, der von a. 17 bis a. 29 Statthalter in Baçra blieb, vielleicht

---

[1]) Valid folgte a. 26 (Tab. 2811) in Kufa auf Sa'd b. Abi Vaqqâç, der nach Vaqidi (2802) a. 25 wieder in sein altes Amt (an Stelle Mughiras) eingesetzt war. Sein Zug nach Adharbaigan wird also ins Jahr 26 (Tab. 2804, 14) fallen, nicht 25 (Bal. 327), noch weniger 24 (Ibn Kalbi bei Tab. 2804 ss.).

[2]) Tab. 2835. Bal. 334 s. Elias ad annum 30.

[3]) Vaqidi bei Tab. 2808 s. 2871. Bal. 199, 2. Elias Nis. sub anno 31. Theoph. A. M. 6145 (Μαυριανός). Von Ibn Kalbi (Tab. 2805 ss.) wird dieser Zug confundirt mit dem des Valid im Jahre 26.

[4]) Bal. 203 s. Tab. 2892 ss.

[5]) Dafür tauschten sie später von den Kufiern Nihavand ein, so dass fortan dies Mah alBaçra, und Dinavar Mah alKufa hiess (Bal. 306). Der Eigenname Mah wird als eine Art Appelativ für Kreis oder Gau gebraucht, aber nur im Bereich des alten Landes Medien (= Mah).

[6]) So ist Bal. 312, 2. 3 zu verstehn.

[7]) Bal. 312 s. vgl. 403.

mit einer ganz kurzen Unterbrechung am Ende der Regierung Umars[1]).

Im Jahre 23 scheint Abu Musa mit Ahvaz fertig geworden zu sein. Nun wandte er sich nach Fârs, wo ihm von Bahrain aus schon seit lange vorgearbeitet war[2]). Nach Baladhuri, dem wir, abgesehen von Saif, den einzigen fortlaufenden Bericht verdanken (p. 386 ss.), hatte Uthman b. Abi 'l'Aç, der mindestens seit a. 17 Statthalter in Bahrain und Jamâma war und es bis a. 29 blieb, das Hauptverdienst um die Eroberung von Fârs. Nachdem zuerst sein Bruder Hakam die grosse Insel Abar-Kavan (Jaqut 2, 79s.) besetzt und weiter den Marzban Schahrak bei Râschahr unweit Tavag geschlagen und getötet hatte (a. 19), ging er selber über das Meer, machte Tavag zu seinem Standlager und unternahm von dort Expeditionen. Gegen Ende der Regierung Umars, also im Jahre 23, kam Abu Musa mit den Baçriern hinzu, mit dem Uthman zeitweise gemeinschaftlich operirte. Verschiedene persische Landschaften und Städte wurden unterworfen; besonders hervorgehoben wird, dass der Bruder des Schahrak die Stadt Sabur durch Kapitulation dem Uthman übergab, a. 23 oder 24. Später aber fiel Sabur wieder ab und wurde von Abu Musa und Uthman noch einmal eingenommen; bei dieser Gelegenheit wird Uthman, wahrscheinlich irrig, für den Vorhutführer des Abu Musa ausgegeben. Die Stadt Istachr kapitulirte a. 28, fiel aber gleich wieder ab. Die Vollendung der Unterwerfung vor Fars gelang erst dem Nachfolger des Abu Musa und des Uthman, Abdallah b. Amir, im Jahre 29. Er eroberte Gur, die Hauptstadt von Ardeschirchurra und auch Istachr (315).

---

[1]) Der Ausdruck Bal. 388, 16 braucht sich allerdings nur auf die Bestätigung des Abu Musa durch den neuen Chalifen Uthman zu beziehen. Vgl. aber Tab. 3043, 9. Saif (Tab. 2710) redet von einer Verklagung des Abu Musa bei Umar, sagt indessen 2802, Uthman habe den Abu Musa belassen.

[2]) Schon unter Ala b. Hadrami soll eine persische Insel erobert sein (Bal. 386) und schon a. 15 soll Uthman b. Abi 'l'Aç, als Statthalter von Bahrain eine Expedition nach Sind veranlasst haben (Bal. 431 s.). Uthman war aber damals wol noch nicht Statthalter von Bahrain. Die Statthalterübersichten, die Tabari am Schluss jedes Jahres gibt, nennen allerdings Uthman schon für a. 15 (und zweifelnd schon für a. 14), aber für a. 16 noch Ala, und erst von a. 17 an dauernd Uthman.

Mit diesem Berichte Baladhuris lassen sich einzelne kurze annalistische Notizen des Vaqidi und des Abu Maʿschar bei Tabari vergleichen, die wie es scheint auch dem Elias Nisibenus direct oder indirect vorgelegen haben. Nach Tab. 2694 und Elias wurde Istachr schon a. 23 von Abu Musa und Uthman zum ersten mal eingenommen. Die Eroberung der Stadt Sabur durch Abu Musa und Uthman, die Baladhuri nicht datirt, fiel nach Tab. 2810 und Elias in das Jahr 26. Die Einnahme von Istachr im Jahre 28 wird von Vaqidi bei Tab. 2827 und von Elias richtig dem Hischam b. Amir, einem Offizier des Abu Musa, zugeschrieben; Abdallah b. Amir, den Baladhuri statt dessen nennt, kam erst a. 29 nach Baçra[1]). Die definitive Unterwerfung von Fârs wird auch von Vaqidi, Abu Maʿschar (2833) und Elias ins Jahr 29 gesetzt und dem Abdallah b. Amir zugeschrieben. Er hatte aber Istachr nicht mehr zu bezwingen, sondern nur Gur; die doppelte Einnahme von Istachr fiel in die Jahre 23 und 28, nicht, wie Baladhuri angibt in die Jahre 28 und 29[2]). Von Jezdegerd, der a. 21 sich von Ispahan nach Istachr geflüchtet hatte, spürt man nirgend etwas; er hielt sich fern vom Schuss und hatte wol schon a. 23 Istachr verlassen.

Ihren glänzenden Abschluss fanden die Kriegstaten der Baçrier zur Zeit des Chalifen Uthman in der Invasion des östlichen Iran durch oder unter Abdallah b. Amir. Sie umfasste eine Reihe gleichzeitiger Unternehmungen an verschiedenen Stellen, deren Leiter mehr oder minder selbständig verfuhren. Unter den beteiligten Stämmen, die hernach je in ihren Eroberungen sich niederliessen, ragen die Bakr und besonders die Tamim hervor; der angesehenste Führer der letzteren war der unscheinbare und bucklige Ahnaf, der Eroberer von Marv, ein Mann gleich tüchtig als Krieger und als Politiker, des Schwertes und des Wortes mächtig, klug

---

[1]) Offenbar ist der abgekürzte Name Ibn Amir von Baladhuri a. 28 falsch aufgelöst in den bekannten Abdallah b. Amir statt des unbekannteren Hischam b. Amir. Letzterer kam mit Abu Musa a. 17 nach Baçra und spielte im ersten Bürgerkriege eine Rolle (Tab. 3117).

[2]) Vgl. namentlich Abu Maʿschar bei Tab. 2698. Die auf Vaqidi zurückgeführte Angabe bei Tab. 2819 (vgl. p. 117 n. 3) steht im Widerspruch zu der Angabe Vaqidis bei Tab. 2827, die durch Abu Maʿschar und Elias bestätigt wird. Der Irrtum Baladhuris erklärt sich daraus, dass er Abdallah b. Amir als Eroberer Istachrs ansieht. Dieser hätte die Stadt nur im Jahre 29 erobern können.

und uneigennützig, das Muster eines arabischen Stammfürsten, der zu der Steigerung der Macht und des Einflusses der Tamim in dieser Periode wol am meisten beigetragen hat. Der Feldzug des Ibn Amir nach Churasan, d. h. die Eröffnung desselben, wird von Baladhuri (392, 21) in das Jahr 30 gesetzt; auf die selbe Zeit auch die Züge nach Karmân und Sagistân. Bei Tabari hat, abgesehen von Saif, Madâini über diese Dinge das Wort, der für Baçra besonders interessirt ist. Er datirt bei Tab. 2836 den Feldzug nach Churasan ebenfalls auf a. 30, aber bei Tab. 2884 ss. auf a. 31. Beidemal indessen setzt er ihn gleichzeitig mit dem Zuge des kufischen Statthalters Saîd b. Aç nach Tabaristan; und da dieser nach allen Nachrichten in das Jahr 30 fiel, so wird dadurch die Angabe Baladhuris und die erste Angabe Madâinis selber über das Datum der churasanischen Expedition bestätigt. Die falsche Datirung auf a. 31 steht wol im Zusammenhange damit, dass Madâini bei Tab. 2863 Fars erst a. 30, statt a. 29, von Ibn Amir unterwerfen und auch erst in diesem Jahr den Jezdegerd von Gur nach Karman und weiter nach Churasan fliehen lässt[1]). Aus dem Jahre 32 berichtet Madâini bei Tab. 2897 ss. über einen Zug Ahnafs gegen Tucharistan und Marvrudh, welcher nicht verschieden zu sein scheint von dem Zuge, den Vaqidi bei Tab. 2907 in das Jahr 33 setzt.

Alle diese zerstreuten und durch lange Zwischenräume getrennten Begebenheiten, die mindestens ein Decennium füllen, sucht Saif ins Jahr 18 zusammen zu drängen. Dass er in dieser Weise die Mehrung des Reichs in die Zeit Umars zu concentriren sucht, hat sogar Tabaris (2809) Befremden erregt. Freilich lässt er auch in die Zeit Uthmans noch allerhand fabelhafte Eroberungen fallen (2817. 2823).

14. Die Meuterei gegen Uthman.

Ende 23 (Anfang November 644) fiel Umar der Rache eines Iraniers zum Opfer. Er hinterliess das Erbe den sechs vornehmsten

[1]) Die Flucht des Schah aus Karman bringt er in Verbindung mit der Eroberung des Landes durch die Muslime; bei seiner Verfolgung ging ein muslimisches Heer im Schneesturm zu Grunde (Tab. 2836. Bal. 315). Anders Ibn Kalbi bei Tab. 2876: Jezdegerd befand sich (nach Nihavand?) 4 Jahr in Fars, 2 Jahr in Karman, 5 Jahr in Sagistan, und dann noch eine Weile in Marv. Ermordet wurde er nach Madâini bei Tab. 2872 Anfang 31.

und ältesten Genossen des Propheten, die einen aus sich zum Chalifen wählen sollten. Sie wählten Uthmân b. ʿAffân aus dem Hause Umaija, den für seine Person gleichgiltigsten und ungefährlichsten. Aber gerade durch seine Schwäche wurde er gefährlich, denn eine mechanische, von selbst fungirende Staatsordnung war noch nicht ausgebildet, und es bedurfte einer kräftigen Persönlichkeit um das Ganze zusammenzuhalten. Die Gamâʿa, die geschlossene Gemeinschaft der Theokratie, zerfiel fortan und löste sich auf in Schiaʿ, in politisch-religiöse Parteien. Das Janustor der inneren Kriege wurde aufgetan und nie wieder ganz geschlossen [1]). Das widersprach dem Begriff des Islams, der einen Krieg von Gläubigen gegen Gläubige völlig ausschliesst. Welche Partei man auch ergriff, man verletzte durch das Vergiessen muslimischen Blutes immer das Grundgebot der Theokratie; und wenn man sich neutral verhielt, so verstiess man gegen die für den Islam so wichtige Forderung, Farbe zu bekennen und für das Rechte offen mit Wort und Tat einzutreten. Man musste sich über alles Heilige hinwegsetzen um sich entschlossen an dem Handel zu beteiligen. Vielen wurde das leicht, und namentlich die Führer, die höchsten theokratischen Autoritäten voran, benahmen sich sehr menschlich. Den Frommen aber war der Bürgerkrieg eine richtige Anfechtung (Fitna), ein qualvolles Dilemma, aus dem sie nicht aus noch ein wussten. Auch für die muslimische Geschichtsschreibung ist dies Kapitel traurig und heikel. Tabari macht keinen Hehl daraus, dass er manches gar zu Peinliche verschweigt. Er folgt wie gewöhnlich am liebsten dem Saif, der hier bestrebt ist, Alles zum Besten zu kehren und die allgemeine Schuld einzelnen Sündenböcken aufzuladen, meist obskuren Persönlichkeiten, an denen nicht viel verloren ist [2]).

---

[1]) Vaqidi 2938: Uthman ist der Imâm almaqtûl der Weissagung (Dan. 9, 26?), durch den das Tor der Zwietracht und der Parteiungen und des Blutvergiessens geöffnet wurde, das sich in Ewigkeit nicht wieder schliessen wird.

[2]) „Über Abu Dharr lauten die Berichte verschieden; ich (Tabari) teile das mit, was die Entschuldiger Muâvias sagen, nach Saif (2858). Andere überliefern über Abu Dharr viele hässliche Dinge, die ich mich scheue zu erwähnen (2862). Vaqidi sagt über die Veranlassung des Zuges der Ägypter nach Medina manches Unerbauliche, was ich mich schäme wiederzugeben (2965). Mancherlei Vorwürfe, die gegen Uthman erhoben wurden, habe ich aufgezählt, andere lieber verschwiegen (2980).“

Die Krisis trat ein, seit gegen Ende der Regierung Uthmans die äusseren Kriege die Gemüter nicht mehr ausfüllten, und ihre ersten Anfänge zeigten sich in dem wichtigsten Heerlager des Iraq, in Kufa. Die Kufier waren schon durch Umar verwöhnt. Während er seine Statthalter überall sonst so lange wie möglich im Amte beliess, wechselte er sie in Kufa während der letzten sechs Jahre seiner Regierung dreimal, den Wünschen der Einwohner nachgebend. Uthman restituirte anfangs den ersten kufischen Statthalter Sa'd b. Abi Vaqqâç, setzte ihn aber a. 26 ab und an seine Stelle einen Verwandten von sich, den Umaijiden Valid b. Uqba. Nach Saif war derselbe ein sehr leutseliger und allgemein beliebter Herr, dessen Tür Tag und Nacht für jeden offen stand (2840. 2845). Aber es begann damals ein bedenklicher Ton in Kufa einzureissen, Mord und Totschlag nahm überhand, so dass der Chalif sich veranlasst fand, die altheidnische Qasâma wieder einzuführen[1]). So kam es vor, dass einige jugendliche Taugenichtse einen friedlichen Bürger erschlugen, der sich zur Wehre setzte, als sie nachts bei ihm einbrachen. Valid liess sie auf offenem Markte hinrichten. Ihre Väter brüteten Rache (al mautûrûn), benutzten aber den Islam als Deckmantel, um ihr Mütchen an dem Statthalter zu kühlen. Es producirte sich ein Gaukler, der mit seinen Wundern dem Schöpfer ins Handwerk zu pfuschen schien. Nach Rücksprache mit Abdallah b. Mas'ûd, dem Heiligen von Kufa, hatte Valid vor, ihn zu töten, aber Gundab b. Ka'b alAzdi, einer von den Mauturun, kam ihm zuvor, geberdete sich als vom heiligen Eifer ergriffen und erschlug den Zauberer. Er musste schwören, dass er geglaubt habe, der Statthalter wolle ihn laufen lassen, und kam dann für seinen eigenmächtigen Eingriff in das Strafrecht der Obrigkeit mit einer Tracht Prügel davon. Die Mauturun suchten nun nach einer anderen Gelegenheit. Als Valid einmal den tâitischen Dichter Abu Zubaid, mit dem er von früher her befreundet war, zum Besuch hatte, drangen sie unversehens in sein stets offenes Haus ein, in der Hoffnung, ihn beim

[1]) 2842. Vgl. Reste arabischen Heidentums 1887 p. 187 s. Saif unterscheidet schon für diese Zeit, als Kufa kaum ein Decennium stand, zwischen Alteingesessenen und Zugewanderten, um jene durch diese zu entlasten (2852). Nach 2803 stammt die Verderbnis her von dem Luxus und von der Vermischung der Araber mit den Fremden in der zweiten Generation; also gerade so wie bei den Israeliten. Vgl. Abu Dardâ bei Vaqidi 2826 s.

Zechen zu überraschen. Die Hoffnung trog sie und sie zogen beschämt ab. Leider war Valid so töricht, die Beleidigung ruhig einzustecken und dem Chalifen nichts davon zu sagen. Dadurch wurden sie zu einer noch grösseren Dreistigkeit ermutigt. In einer Abendgesellschaft der Vornehmen bei dem Statthalter gingen sie nicht mit den Übrigen rechtzeitig nach Hause, sondern warteten bis er schlief und nahmen ihm dann den Ring vom Finger. Sie gingen damit nach Medina und behaupteten, sie hätten ihm den Ring abgezogen, da er sinnlos berauscht gewesen sei. Valid wurde vorgefordert und auf das falsche Zeugnis zu den gesetzlichen Hieben verurteilt. Der Chalif tröstete ihn: wenn die Ankläger gelogen hätten, so wartete ihrer das Höllenfeuer. Tab. 2840 bis 2849.

Nach anderweitiger Überlieferung, die Tabari gänzlich verschweigt, war Valid nicht so unschuldig; er hatte nach einer durchzechten Nacht den Frühgottesdienst in der Moschee völlig betrunken abgehalten und damit öffentliches Ärgernis gegeben[1]). Dies wird dadurch bestätigt, dass der Chalif trotz seines Widerstrebens die Strafe von ihm nicht abwenden konnte[2]), und dadurch, dass Valids Nachfolger die durch ihn besudelte Kanzel abwusch (Vaqidi 2915). Dann kann auch die Vorgeschichte nicht so sein, wie Saif sie erzählt. Wenn Valid schon selber gegen den Zauberer eingeschritten war, so wird das Auftreten Gundabs ganz unmotivirt. Nach anderen Angaben war das nicht geschehen, Valid hatte vielmehr sein Vergnügen an den Gaukelwerken und Gundab hatte Grund sich für Gott zu ereifern[3]). Seine religiöse Entrüstung war also nicht bloss Maske und die ganze Bewegung gegen den Statthalter ging nicht bloss von dem Privathass einiger

---

[1]) Vgl. Agh. 4, 178 s. die Verse Hutaias und die Gegenverse. Nach dem Bericht des Abu Ubaida, Ibn Kalbi und Açmai (ibidem) hatte Valid nicht bloss nach Beendigung der vier Rakaât gefragt, ob er noch fortfahren solle, sondern in der Tat nach den Koranstücken noch einen Liebesvers citirt und dazu Wein ausgebrochen. Nach Madâini (ib. 180, 7 ss.) hatte er in der Trunkenheit das Gebet versäumt, seine Feinde drangen dann in sein Haus und zogen ihm den Ring vom Finger, um den zum Zeugnis in Medina vorzuweisen.

[2]) Ali selber musste die Geisselung vollstrecken, da Büttel unbekannt waren und die Anderen sich vor dem Chalifen fürchteten, dessen naher Verwandter der Delinquent war. Höchst lächerlich mildert Saif: Ali prügelte den Delinquenten nicht eigenhändig, sondern riss ihm nur das Hemd vom Leibe.

[3]) Agh. 4, 185 s.

Wenigen aus, welche die gerechte Bestrafung ihre Söhne rächen wollten. Valid war vielmehr schon durch seine Herkunft den Leuten anstössig, denn sein Vater Uqba war der erbittertste Gegner des Propheten gewesen und darum nach seiner Gefangennahme bei Badr von ihm hingerichtet worden. Er selber bewies sich durch sein Trinken als würdigen Sohn seines heidnischen Vaters und machte sich schliesslich durch sein unglaubliches Benehmen in der Moschee völlig unmöglich. Das mag indessen richtig sein an der Darstellung Saifs, dass sich in die religiöse Entrüstung persönlicher Hass[1]) und die Opposition der Stämme gegen die Stabilirung der Staatshoheit[2]) durch die Staatsbeamten mischte. Der Staat nahm den Blutbann für sich in Anspruch, und der Stamm wollte das Recht und die Pflicht des Blutschutzes und der Blutrache für seine Angehörigen auch gegen den Staat, d. h. gegen den Beamten der die Hinrichtung befohlen hatte, nicht aufgeben: das war ein gefährlicher Anlass zu Conflikten. Aber die Vertreter des Stammrechtes gegen das Staatsrecht waren nicht einzelne Bösewichter, sondern die Häupter der Stämme, Geschlechter und Sippen. Im Ganzen ist die Tendenz klar, die Saif verfolgt: er will nichts auf den Chalifen und seine Beamten kommen lassen, und auch nichts auf die Gesamtheit der Kufier.

Valid b. Uqba musste im Jahre 30 seinen Posten räumen. Zum Nachfolger gab ihm Uthman wieder einen Verwandten, einen noch ganz jungen Mann, Saîd b. Aç. Schon früher (a. 29) hatte er auch in Baçra an die Stelle des Abu Musa einen jungen Umaijiden gesetzt, den Abdallah b. Amir, und einen anderen, den Abdallah b. Sa'd b. Abi Sarh in Ägypten an die Stelle des Amr b. Aç[3]). So sassen nun überall Umaijiden im Regiment, in Medina selber Uthman und sein Kanzler Marvân, in den Provinzen die genannten jungen Männer und ausserdem Muâvia zu Damaskus.

---

[1]) Vgl. die Verse des Abu Zubaid Agh. 4, 182.

[2]) Der religiöse Name für Staat ist Allah (Theokratie), der profane Sultân (oberste Gewalt). Die Opposition richtet sich natürlich lieber gegen den Sultan, als gegen Allah.

[3]) Nach Baladh. 222 ist Abdallah b. Sa'd schon a. 25 Statthalter von Ägypten geworden, nach Saif bei Tab. 2814 und BAthîr 3, 67 erst a. 26, nach Ibn Sa'd bei Wüstenfeld Register p. 10. 72 erst a. 28. Mit Ibn Sa'd stimmt Vaqidi bei Tab. 2819; denn wie die nachfolgende Erwähnung der zweiten Eroberung von Istachr zeigt, gehört Vaqidis Bericht ins Jahr 28 (s. p. 112 n. 2). Tabari

Über Saîds Verhalten in Kufa (seit a. 30) haben wir einen ziemlich ausführlichen Bericht Vaqidis bei Tab. 2915 ss. Er desavouirte geflissentlich seinen Vorgänger. Er wusch die durch jenen besudelte Kanzel ab, er zog dessen Gegner an sich heran und hätschelte sie[1]). Es waren die einflussreichsten und vornehmsten Leute der Stadt, sie vertraten aber nicht allein das Interesse der Stämme, sondern vorgeblich auch das Interesse des Islams[2]). Es zeigte sich bald, dass sie durch Liebenswürdigkeit sich nicht kirren liessen und zu dem neuen Statthalter im Grunde kein anderes Verhältnis hatten als zu dem früheren. In einer Abendgesellschaft liess sich Saîd die Äusserung entschlüpfen, das Savâd sei der Garten der Quraisch. Damit berührte er einen sehr wunden Punkt: dass nämlich entgegen dem Beutegesetz des Korans das persische Domanialland, welches einen sehr grossen Teil des Savâd von Kufa umfasste, unverteilt geblieben und muslimisches Staatsgut geworden war, dessen Verwaltung sich die regierende Kaste der Quraisch zu nutze zu machen wusste[3]). Malik alAschtar alNachaʿi, ein ganz hervorragender Mann, protestirte entrüstet gegen die unbedachte Äusserung. Als ihm der Oberst der Leibwache dies Verhalten verwies, wurde er halb tot geschlagen und an die Luft gesetzt: ein Beweis, dass Aschtar nicht allein stand. Nun kannte Saîd seine Leute. Er sah sie fortan nicht mehr Abends bei sich; dafür schalten sie in ihren Häusern und in ihren Clubs, bis es so arg wurde, dass er beim Chalifen Klage führte. Durch ihn ermächtigt schickte er zehn Unruhestifter auf Reisen, darunter auch Aschtar (alMusaijarun). Sie mussten sich zu Muâvia nach Syrien begeben. Der Aufenthalt dort konnte

hat ihn nur deshalb vorgerückt, um ihn an den Bericht des Saif unter a. 26 anschliessen zu können, und dabei die chronologische Differenz vergessen. A. 28 ist also richtig, a. 25 vielleicht das Datum der ersten Anstellung des Abdallah b. Saʿd als Finanzbeamten in Ägypten. Vgl. noch Tab. 2, 28 oben.

[1]) Der Statthalter hatte Abends offenes Haus für die Angesehenen, während er als Beamter Tag und Nacht für jedermann zu sprechen war.

[2]) Vugûh alnâs und aschrâf 2915, 15. 2921, 11. Saîd wählte sie aus wegen des Islams 2916, 10; sie führten den Koran im Munde und verwirrten damit die Köpfe 2920, 9.

[3]) Fai (d. i. Beute) wurde geradezu zum technischen Ausdruck für unverteiltes Staatsgut, im Widerspruch zu dem ursprünglichen Begriff des Wortes, in dem die Verteilung an das Heer eingeschlossen liegt. An der praktischen Aufhebung des alten, vom Koran wenig modificirten Beutegesetzes zu gunsten

ihnen lehrreich sein. In Syrien herrschte ein festes Regiment und ein gutes Einvernehmen zwischen Obrigkeit und Untertanen. Die dortigen Araber waren nicht erst seit gestern eingewandert und hatten nicht erst durch den Islam unangenehme Bekanntschaft mit dem Begriff eines Staatswesens gemacht, sie waren grösstenteils alteingesessen und seit lange gezähmt durch die romäische

---

eines rationellern Staatsfinanzsystems, das freilich doch auf das Beuterecht sich gründete, war der Chalif Umar schuld. Er nahm nicht nur die persischen und griechischen Domänen von der Verteilung aus, sondern beliess auch den Privatgrundbesitz in den unterworfenen Provinzen grösstenteils den alten Eigentümern gegen Zahlung des Charâg (Grundsteuer), und zwar nicht bloss dann wenn sie kapitulirt hatten, sondern auch dann — und das war das Ungesetzliche — wenn sie mit Gewalt bezwungen waren. Er hielt es für besser, das Kapital dauernd zu erhalten und die Zinsen in Form von Pensionen den Berechtigten zuzuwenden, als es in die Rappuse zu geben und zerrinnen zu lassen. Er wollte auch die arabischen Krieger in Militärkolonien oder Lagerstädten centralisiren und verhindern, dass sie Bauern würden und sich durch die Ansiedlung zerstreuten. Jedenfalls stärkte er aber damit den Staat und mittelbar die Beamten, welche die öffentlichen Gelder unter Händen hatten. Die Muslime in der Provinz, die Krieger in den Heerstädten, fühlten sich dadurch beunruhigt. Denn sie waren die rechtmässigen Herrn des Grundes und Bodens in den mit Gewalt (nicht in den durch Vertrag) unterworfenen Gegenden; er gehörte nicht der Gesamtheit und nicht dem Staat, sondern dem Heere das ihn erobert hatte und den Heergenossen pro rata. Sie betrachteten das aus dem eroberten Grundbesitz fliessende Geld als ihr Eigentum, die Kufier das in die Kasse von Kufa fliessende und die Baçrier das dorthin fliessende, und wachten eifersüchtig darüber, dass es in der Provinz bliebe, nicht verschleppt und vermischt oder vom Generalfiscus verschlungen würde. Sie wollten es m a l a l m u s l i m i n und nicht m a l a l l a h genannt wissen, das Geld der Muslimen und nicht das Geld Gottes (d. h. des Staates); vergl. Tab. 2858 s. (2943, 17 s). Noch ausdrücklicher betonten sie, dass das Domanialland, das sie mit ihrem Schwert genommen hatten, ihnen gehöre und nicht den regierenden Quraischiten (Tab. 2855, 5. 2929, 6). Sie ärgerten sich darüber, dass grosse Stücke davon einzelnen verdienten oder begünstigten Personen zu Lehen gegeben wurden (اقطاع) und dass solche Lehen, als wären sie Privateigentum, gegen andere Güter vertauscht werden durften (Tab. 2854 ss.). Sie nahmen auch daran Anstoss, dass so viel Land, als Charâgland, in den Händen der Unterworfenen geblieben war, welches eigentlich, als erobertes Land, ihnen hätte abgenommen sein sollen (Tab. 2913, 12 s.). Im Hintergrunde schlummerte die Forderung, dass der Überschuss der öffentlichen Kassen alljährlich unter die Berechtigten ausgeschüttet werden müsse; wer sich populär machen wollte, wie Ali, bewilligte diese Forderung. Es stehen sich S t a a t s r e c h t und H e e r e s r e c h t gegenüber.

Herrschaft, oder durch ihre Phylarchen, die unter römischer Hoheit standen. Mit der staatlichen Ordnung sagte ihnen der Islam nichts Neues. In dieser Hinsicht waren sie längst gute Muslime, während ihnen hingegen das eigentlich religiöse Princip der Theokratie, welches die politische Organisation zu stören geeignet ist, fremd war und blieb, dass nämlich Menschenherrschaft nicht gelte und dass alle Gläubigen gegen den göttlichen Herrscher des Gemeinwesens die selbe Stellung einnehmen, also unter sich an Rang und Würde gleich seien. Unter diesen Bedingungen fiel es dem klugen Muâvia nicht schwer, Syrien zur Musterprovinz zu machen und sich die treue Ergebenheit der Bewohner des Landes zu sichern. Die zehn verschickten Kufier kannten seine Position nicht, sondern behandelten ihn als ihres gleichen. Als er sie zum Festhalten an der Gemeinschaft d. h. zum Gehorsam gegen die Obrigkeit ermahnte, fassten sie ihn im Eifer der Gegenrede an Kopf und Bart. Er sagte gelassen: ihr seid hier nicht in Kufa; hätten das meine Syrer gesehen, so könnte ich nicht für euer Leben stehn. Er wollte sie indessen nicht behalten, damit sie nicht auch in Syrien ihren Samen ausstreuten und den Leuten mit dem Koran den Kopf verdrehten. Sie durften zurück nach Kufa, wurden aber auf Saîds Drängen abermals nach Syrien geschickt, freilich nicht wieder zu Muâvia nach Damaskus, sondern zu Abdalrahman, dem Sohne des Chalid b. Valîd, nach Himç. Abdalrahman wies ihnen an der Küste Wohnung an.

Saif (Tab. 2907 ss.) erzählt diese Vorgänge zwar im Ganzen ähnlich wie Vaqidi, jedoch mit einzelnen bemerkenswerten Abweichungen. Er verschweigt, dass Saîd bei seinem Antritt die Kanzel in der Moschee, als verunreinigt, abwusch. Nach ihm knüpfte Saîd auch nicht mit den Elementen an, die am Sturz seines Vorgängers schuld waren, sondern suchte sie zurückzudrängen (2852) und zog die alteingesessenen Aschrâf (Vornehmen) nebst den Korankundigen und Frommen[1]) an sich heran; sie bildeten seine vertraute Abendgesellschaft. Die austössige Äusserung, welche Entrüstung hervorrief, lautete nach Saif anders als nach Vaqidi[2]); und vor Allem wurde sie gar nicht von dem Statt-

[1]) Vaqidi (2916, 10. 2920, 9) unterscheidet nicht dazwischen, als wären es zwei besondere Classen.

[2]) Die Äusserung, das Savâd sei der Garten der Quarisch wurde nach Saif 2929 fälschlich und böswillig dem Saîd zugeschrieben.

halter selber getan, auch nicht von dem Obersten der Leibwache, sondern von dessen noch jungem und unverantwortlichem Sohne[1]). Saîd tadelte sie, verbot aber zugleich denen, welche die Prügelscene bei ihm aufgeführt hatten, sein Haus: sie schimpften insgeheim nur um so mehr gegen ihn. Man sollte denken, es seien die Aschrâf gewesen, die ja seine Abendgesellschaft bildeten. Aber nein, die Aschrâf waren im Gegenteil höchst loyal, sogar noch königlicher als der König. Da Saîd es ablehnte noch weiter einzuschreiten, so schrieben die Aschrâf an den Chalifen und sie veranlassten es, dass die Übeltäter, zehn Mann, darunter Aschtar, aus Kufa nach Syrien zu Muâvia verwiesen wurden. Muâvia fand sie nicht gefährlich und liess sie laufen. Da sie sich schämten nach Kufa zurückzukehren — gleich als ob sie dort in Verruf gestanden hätten — machten sie in Mesopotamien Halt. Von dort holte sie jedoch Abdalrahman b. Chalid nach Himç, nahm sie in seine Zucht und machte sie binnen Monatsfrist so mürbe, dass sie gute Worte gaben und versprachen sich zu bekehren. Aschtar ging zum Chalifen nach Medina, um ihm seine und seiner Genossen Bekehrung zu Füssen zu legen, und kam dann freiwillig nach Himç zurück. Die Tendenz dieser Darstellung liegt wiederum klar auf der Hand. Saîd erscheint im besten Lichte, ebenso auch die Aschrâf von Kufa. Die Opposition besteht wiederum nur aus einzelnen Bösewichtern, aber sogar diese sind nicht so schlimm und würden unschädlich geblieben sein, wenn sie nicht Helfer gefunden hätten (2913) — das bedeutet, wie wir bald sehen werden: wenn sie nicht ein Werkzeug der Sabaija geworden wären. Auf den inneren Widerspruch, dass die Opposition in Kufa der Continuität zu ermangeln scheint und sie in Wahrheit doch besitzt, ist schon aufmerksam gemacht worden.

Die Misstimmung gegen den Chalifen und seine Statthalter war nicht auf Kufa beschränkt, sondern überall ausgebreitet. Sie entsprang aus der Verweltlichung des Islams, die damals nackt und bloss hervortrat. Über dem reichen Anteil am Diesseits, den das Schwert den Gläubigen zur Beute gegeben hatte, war das Jenseits den Blicken entschwunden; über den äusseren Aufgaben der Theokratie die Frömmigkeit des Herzens vergessen worden. Einige Männer wie Abu Dharr in Damaskus und Amir b. Abdqais in

---

[1]) Der Bericht Madâinis Agh. 11, 29 s. nimmt eine Mittelstellung ein.

Baçra protestirten dagegen. Wir wissen wenig Zuverlässiges über sie; nur das scheint sicher, dass sie dem breiten Weg mistrauten, den die Entwicklung des Islams schon unter Muhammad in Medina eingeschlagen hatte, und sich in dem grossen Weltreich, in das die Theokratie sich verwandelt hatte, nicht zu Hause fühlten[1]). Nach der alten Lehre des Propheten war ihnen der Monotheismus unabtrennbar von der persönlichen Verantwortlichkeit; sie verstanden ihn dahin, dass Gott die Seele völlig für sich in Anspruch nehme und sie für all ihr Tun und Lassen zur Rechenschaft ziehen werde[2]). Sie glaubten den jüngsten Tag um so näher, je mehr ihnen die Richtung, in der sich die Ausgestaltung des Gemeinwesens bewegte, dem Abgrund entgegen zu führen schien. In ihrer Stellungnahme gegen die Verweltlichung des Islams befanden sich diese Männer natürlich keineswegs auf gleichem Boden mit der politischen Opposition, deren Kampf mit der herrschenden Klasse in Wahrheit nur ein Kampf um die Beute war. Sie standen vereinzelt[3]), und wenn das Merkmal der Häresie die Trennung von der Gemeinschaft ist, so waren sie so häretisch wie möglich[4]). Aber wie gewöhnlich benutzte die Opposition auch solche ihr eigentlich ungleichartige Elemente und machte dadurch die Regierung mistrauisch gegen sie[5]). Die Frömmigkeit musste ihr in

---

[1]) Man darf sie sich übrigens nicht als Kopfhänger und Asceten vorstellen, Abu Dharr insbesondere war ein erprobter Kriegsmann.

[2]) Abu Dharr sagte, man müsse Gutes tun und sich nicht darauf beschränken, das Unrecht zu meiden. Er schlug den Kaʿb alAhbâr mit seinem Hakenstock blutig, als er entgegnete, durch Leistung des Almosens und der übrigen opera operanda habe der Gläubige mit Gott sich abgefunden und sei quitt (Tab. 2860 s.). Die Zakât wird öfters als Kaffâra angesehen und bezeichnet: hat man sie gezahlt, so hat man Ablass für das Übrige.

[3]) Ihre Vereinzelung kommt in der Erzählung vom Tode des Abu Dharr sehr deutlich zum Ausdruck (2895 ss.). Es fehlte ihnen jedoch niemals an gleichgesinnten Nachfolgern, die an tiefer Religosität keinem christlichen Heiligen nachstanden und das wahre Salz des Islams, als Religion betrachtet, bildeten, z. B. Hasan alBaçri.

[4]) Sie lassen sich den Montanisten und Donatisten vergleichen. Freilich trat die Verweltlichung beim Islam viel früher und stärker auf als beim Christentum; Staat und Kirche waren ja dort nicht geschieden. In Folge dessen war auch der Begriff der Gamâa weit politischer als der der Katholicität, und principieller Protest gegen Verweltlichung auf dem Boden des Islams noch unmöglicher als auf dem Boden der Kirche.

[5]) Abu Dharr sowol wie Amir b. Abdqais wurden gemassregelt. Jener

jedem Fall zum Schilde dienen, dafür war das Staatswesen eine Theokratie[1]). Lieber freilich als hinter die innere Frömmigkeit, die nicht jedermanns Sache war, steckte sie sich hinter die äussere, die Alle verstanden und übten. Alle Massregeln Uthmans, wenn sie irgendwie das Bestehende änderten, wurden als ketzerische Neuerungen verschrieen, mochten sie noch so nützlich und notwendig sein[2]). So, dass er die Moschee in Mekka erweiterte und die Grenzsteine des Haram erneuerte; dass er in Mina das Gebet unverkürzt hielt, als sei er dort zu Hause und nicht auf der Reise; dass er von seinem neuerbauten Hofe in Medina aus am Freitag dreimal den Hauptgottesdienst ankündigen liess; dass er eine authentische Ausgabe des Korans veranstaltete und die abweichenden älteren Exemplare einzog u. a. Auch die Anlage von Staatsweiden (Hima) in Arabien wurde ihm zum Vorwurf gemacht: als ob der Fiskus nicht genug hätte an dem unverteilten Grundbesitz in den eroberten Provinzen und nun auch noch in Arabien selber seine Landgier stillen müsste. Freilich hatten auch schon Muhammad und Abubakr und Umar manche Weiden für die Pferde und Kamele des Heeres mit Beschlag belegt. Überhaupt hatte Uthman Recht zu sagen (2811), dass, wenn Umar das selbe getan hätte wie er, man sich ohne Murren darin würde gefügt haben[3]). Er besass keine Autorität, er hatte den Ring Muhammads verloren, und der Stab Muhammads war ihm zerbrochen. Das war die Ursache, dass gegen ihn die allgemeine Unzufriedenheit sich Luft machte, an deren letzten Gründen er eigentlich unschuldig war — denn sie lagen in der allgemeinen Verstaatlichung der Theokratie.

---

soll nach Saif die Armen gegen die Reichen aufgehetzt haben mit dem Koranverse Sur. 9, 34 s. Dieser war nach ihm ganz harmlos, wurde aber doch von Baçra nach Syrien zu Muâvia verbannt, so dass es nicht bloss kufische, sondern auch baçrische Musaijarun gibt (2922 ss.). Nach anderweitiger Tradition (2931 s. wo der Name des Vaters aus Abdqais in Abdallah corrigirt ist) trat er aber entschieden gegen Uthman selber auf. Politisch ungefährlich waren in der Tat solche Leute oder wenigstens ihre Ideen im Islam nicht; die Chavârig waren ihre Testamentsvollstrecker.

[1]) Die Parole für jede Auflehnung gegen die bestehende Gewalt ist im Islam stets alamru bilmaʿrûfi valnahiu ʿan ilmunkari.

[2]) Verzeichnisse der Vorwürfe finden sich vielfach; vgl. ausser Tabari auch Jaqubi 2, 202 und die Verse Agh. 6, 59.

[3]) Umar erweiterte die Moschee von Mekka und zwang die Leute ihre Grundstücke zu verkaufen. Er erneuerte die Grenzsteine des Haram (2528). Er verlegte den Maqâm Ibrahim (2578).

Im Gegensatz dazu stellt Saif es so dar, als sei die ganze Erregung durch einen im Dunkeln wühlenden Maulwurf angestiftet und zum Ziel geleitet. Er hiess Abdallah b. Saba und war ein Jude von Çan'â; seine Mutter war eine Schwarze, weshalb er auch Ibn Saudâ, der Sohn der schwarzen Mutter, genannt wurde. Er lehrte, Ali sei der Testamentsvollstrecker und der Erbe des Propheten; er war überhaupt der Begründer des theologischen Schiitismus. Er trieb sein Wesen erst im Higaz, dann in Syrien und im Iraq, und zuletzt in Ägypten. Überall hinausgeworfen hatte er doch überall seinen Samen ausgestreut und Verbindungen angeknüpft. Er unterhielt sie von Ägypten aus durch eine ausgedehnte geheime Correspondenz und auch durch Emissäre. Wer daheim nichts zu klagen hatte, wurde erregt durch die angebliche Misstände da draussen; die Baçrier sagten: in Ägypten muss es ja schaurig aussehen, Gott lob, dass wir ganz leidlich daran sind u. s. w. In der Hauptstadt liefen die Briefe zusammen. Die Mediner fragten den Chalifen, ob er auch so böse Nachrichten aus den Provinzen habe — er hatte von nichts eine Ahnung. Eine Nachfrage in den Provinzen, die er durch Vertrauensmänner alsbald anstellte, ergab die völlige Grundlosigkeit der Gerüchte; nur der nach Ägypten ausgesandte Vertrauensmann, der alte fromme und einfältige Ammâr b. Jasir, liess sich dort von Ibn Saba fangen.

Die ältere Tradition erwähnt überhaupt den Ibn Saba gar nicht, der nach Saif, wenn auch im Hintergrunde, die Hauptrolle bei dem Drama gespielt haben soll. Es hat zwar wol eine schiitische Sekte der Sabaija gegeben, aber sie ist nicht gleich damit in die Welt getreten, dass sie das Chalifat gestürzt und den Bruch der Gamâa herbeigeführt hat. Das besonders von den persischen Schiiten ausgebildete System der künstlichen und heimlichen Revolutionirung durch Correspondenten und Emissäre, dem die Abbasiden und nach ihnen viele andere Prätendenten ihre Erfolge verdankten, liess sich bei den Muslimen dieser ältesten Zeit nicht anwenden. Denn damals deckten sie sich noch mit den Arabern, und bei den Arabern war das alte Stammwesen noch ungebrochen, durch welches die heimliche Verschwörung einzelner loser Leute über weite Gegenden hin ausgeschlossen wird. Wozu auch die Heimlichkeit, da man vor der Regierung ja gar keine Angst hatte! Ebenso hätte die theologische Vergötterung Alis damals, wenn sie überhaupt möglich gewesen wäre, jedenfalls

durchaus nicht verfangen. Die Schiat Ali war ursprünglich eine politische Partei, genau wie die Schiat Muavia, und keine religiöse Sekte; erst der Märtyrer wurde zum Gegenstande der Verehrung und Verklärung. Das Motiv, von dem die Darstellung Saifs geleitet wird, ist auch hier vollkommen durchsichtig: das verhängnisvolle Ereignis, wodurch das Tor der inneren Zwietracht für immer geöffnet wurde, ist von einem Juden verschuldet, der die älteste Ketzerei des Islams begründet hat.

Wenn man die wahren Leiter der Opposition gegen Uthman finden will, so hat man sie in Medina selber zu suchen. Es waren die vornehmsten und ältesten Genossen des Propheten, welche unter Muhammad Abubakr und Umar den hohen Rat der Theokratie gebildet hatten; auch Aischa, die Mutter der Gläubigen, gehörte zu ihnen [1]. Sie hatten den Uthmân aus sich heraus zum Chalifen gewählt, in der Absicht den Klotz zum Könige zu machen. Aber der Erfolg täuschte sie. Denn seine Schwäche kam nicht ihnen zu gut, sondern seinem Hause, dessen Einfluss er sich willig oder willenlos hingab. Er machte seinen Vetter Marvân zu seinem Kanzler in Medina und besetzte auch alle wichtigen Ämter in den Provinzen mit seinen Verwandten. Ein vornehmes Geschlecht von Mekka, hatten die Umaijiden bald nach der Higra die Führung der Quraisch erlangt und an der Spitze des langen und erbitterten Kampfes gegen Muhammad gestanden. In diesem Kampf waren sie unterlegen, aber sie verloren deshalb ihre einflussreiche Stellung doch nicht, sondern retteten sie hinüber in das neue Gemeinwesen, dem sie sich anschliessen mussten, und kamen auch dort bald wieder nahe ans Steuerruder — dank dem Propheten, dem sehr viel daran lag die Herzen seiner vornehmen Stammesgenossen zu gewinnen, und dank ihrer eigenen gründlichen Kenntnis der Geschäfte (auch des Schreibens) und der Araber. Gemäss der üblichen Ironie der Geschichte trug die Welle, welche die heidnischen Quraischiten zu verschlingen drohte, sie in Wahrheit in die Höhe. Mit Uthman gelangten die Umaijiden tatsächlich schon zur Herrschaft. Die besagten Genossen Muhammads sahen sich durch sie verdrängt oder doch

[1]) Der Name Genossen wird als technischer Ausdruck gebraucht, ähnlich, wenngleich in anderm Sinn, wie jetzt bei den Socialisten. Nach dem Tode Umars waren die sechs vornehmsten Genossen Uthman, Ibn Auf, Ali, Talha, Zubair, Sa'd b. Abi Vaqqâç.

wenigstens stark bedroht[1]): Grund genug zur Feindschaft. Die Feindschaft liess sich leicht als berechtigt erweisen: jene waren der altheidnische Adel, der Alles darangesetzt hatte den Islam zu unterdrücken, sie der richtige theokratische Adel, der gänzlich im Islam wurzelte. Zwar Quraischiten waren sie selber auch, und niemals hätten sie das blosse Verdienst für den Islam, abgesehen von der Zugehörigkeit zum Stamme des Propheten, als ausreichende Legitimation für die Herrschaft gelten lassen. Aber das liessen sie jetzt im Hintergrund und betonten vielmehr ihre Eigenschaft als Erstlinge der grossen und angesehenen Klasse der Genossen, zu denen in Medina und in den Provinzen Leute aus allerlei Volk gehörten, die sich persönlicher Bekanntschaft mit Muhammad rühmen durften: in der Absicht den ganzen Islam um sich zu scharen und gegen die herrschenden Quraischiten aufzubieten.

Die vornehmen Genossen in Medina, Abdalrahman b. Auf voran, benahmen sich schon früh recht dreist und unehrerbietig gegen Uthman, den sie völlig als ihres gleichen behandelten[2]); sie schwächten geflissentlich sein ohnehin schwaches Ansehen. Aber den offenen Kampf gegen ihn wollten sie nicht selber unter seinen Augen, mit Hilfe der Mediner, unternehmen. Sie zogen es vor, die Provinzen ins Feuer zu schicken, in denen so wie so die Heeresmacht lag, während in Medina nur die moralisch Autorität des Islams concentrirt war. Nach den übereinstimmenden Berichten der besten Überlieferer[3]) schrieben die Genossen von Medina im Jahre 34 an die Provinzialen: wenn ihr in den heiligen Krieg ziehen wollt, so ist der Ort dafür jetzt bei uns in Medina. Das zündete zunächst in Kufa. Als Ende 34 die Statthalter während des Hagg mit dem Chalifen zusammen wie gewöhnlich in Mekka waren, brach dort der Aufstand aus, geleitet von Aschtar, der mit den übrigen Musaijarun aus der Verbannung zurückgeeilt war. Tausend Kufier stellten sich bei Garâa auf und wehrten dem Statthalter Saîd, als er von Mekka heimkam, den Eintritt in

---

[1]) Die Umaijiden werden die Clique (Bitâna) Uthmans genannt (Vaqidi 2981, 10. 2995, 16).

[2]) Vaqidi 2966 ss. 2980 ss. Besonders auch Aischa benahm sich sehr frech gegen den Chalifen, der ihr die Pension verkürzt hatte; sie führte gegen ihn den Schuh des Propheten und das Hemd des Propheten, als ihre Legitimationen, ins Gefecht (Agh. 4, 180 s. Jaqubi 2, 204).

[3]) Vaqidi 2936 s. BIshaq 2983.

ihre Stadt[1]). Indessen Uthman setzte Saîd ohne weiteres ab und gab den Aufständischen den von ihnen selber gewünschten Abu Musa zum Statthalter, obwol derselbe nicht sein Freund war. Damit beschwichtigte er sie vorläufig, freilich mit Preisgabe eines wichtigen Herrscherrechts.

Statt der Kufier machten sich nun aber die Ägyptier auf nach Medina. In Ägypten war die Autorität der Regierung schon seit dem Statthalterwechsel vom Jahre 28 erschüttert, wodurch der Umaijide Abdallah b. Sa'd b. Abi Sarh an die Stelle von Amr b. Aç gekommen war. Amr wurde in Folge dessen ein gefährlicher Feind des Chalifen, er hetzte in Medina gegen ihn und er wird es auch in Ägypten nicht unterlassen haben. Ferner machten sich dort die beiden Muhammad mausig, der eine ein Sohn des Abubakr, der andere (b. Abi Hudhaifa) ein Pflegesohn Uthmans selber. Bei einem Seezuge des Ibn b. Abi Sarh separirten sie sich nach Vaqidi mit ihrem Schiff von der Flotte, indem sie sagten, den wahren heiligen Krieg lasse man dahinten. Sie erhoben die üblichen Vorwürfe gegen Uthman, besonders dass er an Stelle der Genossen des Propheten seine Vettern setzte; sie streuten damit verderblichen Samen aus. Das war wahrscheinlich im Jahre 34[2]). Im folgenden Jahre kamen fünfhundert Ägypter unter Ibn Udais alBalavi, bei denen sich auch Muhammad b. Abibakr, aber nicht der andere Muhammad befand, der Aufforderung zum gottgewollten Kampf gegen den inneren Feind nach. Sie erschienen in Dhu Chuschub nicht weit von Medina, etwa im zehnten Monat des Jahres 35[3]).

---

[1]) Muhammadi 2934 s.

[2]) Tab. 2869 ss. Vaqidi setzt den Seezug der Ägypter, bei dem dies geschah, ins Jahr 31 (vgl. Abu Ma'schar 2595), wirft ihn aber zusammen mit dem berühmten Seezuge der Syrer gegen Constans im Jahre 34, vgl. Elias Nisib. unter diesem Jahr, Abu Ma'schar bei Tab. 2865. 2927, Theophanes A. M. 6146 (wo de Boor falsch das überlieferte Αβουλαουαρ nach dem Lateiner in Αβουλαθαρ corrigirt). Das Jahr 34 würde als Beginn der Meuterei in Ägypten viel besser passen. Es wird freilich nicht überliefert, dass auch die ägyptische Flotte an der syrischen Expedition gegen Constans teilnahm, unwahrscheinlich ist es indessen nicht.

[3]) Nach Vaqidi 2968 im Ragab, d. i. im 7. Monat. Dieses Datum ist, wie sich zeigen wird, unmöglich, es wird daraus geschlossen sein, dass die Ägypter unter dem Vorwande der Umra gekommen sein sollen. Die Umra fand in alter Zeit gewöhnlich im Ragab statt, vgl. Reste arab. Heidentums 1897 p. 78.

Von da aus stellten sie gewisse Forderungen an den Chalifen und drohten mit Gewalt, wenn er sie ablehnen würde; die Mediner, mit wenigen Ausnahmen, standen auf ihrer Seite und unterstützten sie [1]. Da Uthman, der Beherrscher des damals weitaus mächtigsten Reichs der Erde, in seiner Residenz gar keine äusseren Machtmittel zur Verfügung hatte, so blieb ihm nichts anderes übrig, als mit der Rotte von fünfhundert Mann zu paktiren. Sein Unterhändler war der alte tapfere und redliche Ançârier Muhammad b. Maslama [2]. Es gelang ihm, die Ägypter zur Rückkehr zu bewegen, indem er ihnen im Namen des Chalifen die Abstellung ihrer Beschwerden versprach. So wie sie sich aber entfernt hatten, war Uthman wieder oben auf, bestärkt von Marvan und der umaijidischen Sippe. Am nächsten Freitag hielt er eine Kanzelrede in der Moschee, worin er behauptete, die Ägypter hätten ihr Unrecht eingesehen und seien darum abgezogen. Da erhob sich ein Sturm der Entrüstung gegen ihn von seiten der Mediner, aus denen die gottesdienstliche Versammlung bestand. Sie begnügten sich nicht mit lauten Vorwürfen, sondern warfen auf ihn mit Kieselsteinen, so dass er ohnmächtig umfiel und in sein Haus getragen werden musste. Es war sein letztes öffentliches Auftreten in der Moschee [3].

Die Mediner erschienen nun haufenweise vor dem Tore Uthmans und gaben keinen Aufforderungen auseinanderzugehn Ge-

---

[1]) Nach Ibn Kalbi 2985 schrieb Uthman an Muavia um Hilfe, weil die Mediner von ihm abgefallen seien, Muavia aber scheute sich offen gegen die Genossen aufzutreten, die alle einig gegen den Chalifen waren. Nach BIshaq 2897 machten sich die Mediner die Forderungen der Ägypter zu eigen. Von Vaqidis Bericht lässt Tabari (2965 s.) das gar zu Anstössige aus, aber auch aus dem was er mitteilt erhellt, dass die Mediner mit ganz wenigen Ausnahmen gegen Uthman hielten; vgl. 2937, 2. 2967, 15. 16.

[2]) So nach Vaq. 2991 s. Bei Vaq. 2970 s. wird Ali neben Ibn Maslama genannt, und bei Vaq. 2969 s. Ali allein. Warum, ist klar: Ali soll das Seinige getan haben, um die Katastrophe abzuwenden. Er ist auch in einem anderen Falle an die Stelle des Ibn Maslama getreten; vgl. DMZ 1898 p. 31. Auffälligerweise gibt Jaqubi 2, 202 den Amr b. Aç als den Mann an, der mit den Ägyptern unterhandelte und sie bewog umzukehren.

[3]) Vaq. 2979 s. vgl. 2991 s. In allen übrigen Berichten, auch bei Vaqidi 2972 ss. 2977 s., wird diese Steinigung Uthmans durch die Mediner selbst verschwiegen, und der Vorgang anders dargestellt.

hör[1]). Als das einige Tage gedauert hatte, waren plötzlich auch die Ägypter wieder da. Sie wollten einen Brief des Chalifen abgefangen haben, worin dieser heimtückischer Weise den Ibn b. Abi Sarh, statt ihn abzusetzen, anwies die Rädelsführer der Meuterer bei ihrer Heimkehr zu töten. Muhammad b. Maslama lehnte es ab, noch einmal mit ihnen zu unterhandeln[2]). Statt dessen ging ein anderer vornehmer Ançarier, Amr b. Hazm, zu ihnen heraus und brachte sie nach Medina hinein[3]). Ihre Führer, Ibn Udais an der Spitze, wurden zu Uthman eingelassen, um ihm den Brief vorzuhalten; sie begrüssten ihn nicht als Chalifen. Er leugnete die Abfassung und erklärte überhaupt nichts davon zu wissen. „So etwas kann gegen deinen Willen geschehen? wurde ihm entgegnet — dann bist du nicht der Regent!" Aber das Ansinnen abzudanken lehnte er entschieden und ruhig ab: „ich ziehe das Gewand nicht aus, das Gott mir angelegt hat." Von nun an wurde er von den Ägyptern förmlich belagert[4]) und ihm das Wasser abgeschnitten. Seine Knechte und Clienten, auch einige Umaijiden und Quraischiten, waren mit ihm in der Dar[5]) und

[1]) Vaqidi 2975: Marvan sagte zu den Leuten, die nach dem Abzug der Ägypter das Tor des Chalifen belagerten, sie sollten sich zerstreuen, die Umaija liessen sich nicht mit Gewalt aus der Herrschaft verdrängen. Vaq. 3022 s.: die Ägypter kamen das zweite mal an einem Freitag an und den Freitag darauf töteten sie den Chalifen. Aber schon vor ihrer Ankunft war er belagert — also von den Medinern. Vaq. 3038: nachdem U. zwölf Tage belagert war, kamen die Ägypter an (hier irrtümlich von der ersten, statt von der zweiten Ankunft verstanden).

[2]) Vaq. 2998 (nach 2991 ss. Ibn Maslama und Ali).

[3]) Tab. 2989. Dieser Zug ist entlehnt aus einer Überlieferung des Ibn Ishaq, die sehr verworren ist. Das eine mal kehren die Ägypter zurück, weil sie den perfiden Brief des Chalifen abgefangen haben, das andere mal, weil er die Frist hat verstreichen lassen, innerhalb deren er die Abstellung der Beschwerden versprochen hat. Zwei parallele Berichte über das selbe Ereigniss sind contaminirt, als wären es Berichte über zwei verschiedene, auf einander folgende Ereignisse. Daher mehrfache Ungefügigkeiten und innere Widersprüche.

[4]) Diese zweite Belagerung, d. h. die erste wirkliche Belagerung (durch die Ägypter), begann nach Vaqidi 3060 am 1. Dhulhigga. Dagegen nach Vaq. 3022 s. kamen die Ägypter erst am Freitag dem 11. Dhulhigga.

[5]) Dar ist kein Haus, sondern ein nach aussen abgeschlossener Gebäudecomplex, ein Hof oder ein Quartier. Die Dar Uthmans lag bei der Moschee. Nach BIshaq 2988 hatte der Chalif seine Sklaven bewaffnet.

wollten ihn verteidigen. Die entscheidende Wendung zum Schlimmen, das erste Blutvergiessen, ging von den Verteidigern aus. Einer von ihnen warf dem alten Genossen Niâr, der draussen unter dem Haufen stand, von oben herab einen Stein auf den Kopf und tötete ihn: das geschah am Donnerstag dem 17. Dhulhigga[1]). Uthman weigerte sich den Täter auszuliefern. Da fühlten sich die Belagerer nach arabischen Begriffen berechtigt und verpflichtet, alle Rücksichten fahren zu lassen und begannen den Sturm auf die Dar; Ibn Udais, an die Moschee gelehnt, kommandirte. Am Tor kämpften die Getreuen Uthmans für ihn, und auch nachdem es in Brand gesteckt war, suchten sie die Angreifer noch abzuwehren. Aber einige der letzteren wurden während dem durch das Nachbargrundstück des Amr b. Hazm in die Dar eingelassen und drangen nun in das Gemach des Chalifen selber, wo er unbekümmert um das Getobe da draussen den Koran vor sich hatte und betete. Muhammad, der Sohn seines Freundes und Vorgängers Abubakr, vergriff sich zuerst an ihm, Kinana b. Bischr al-Tugibi führte den tötlichen Streich, einige Andere befriedigten ihre Rachgier noch an der Leiche[2]). Nach dieser Scene hatte der Kampf seinen Sinn verloren, die überlebenden Verteidiger konnten sich ohne viel Schwierigkeit in Sicherheit bringen[3]). Der Tag war Freitag der 18. Dhulhigga[4]).

---

[1]) Das Datum bei Vaq. 3002. Die zwei oder drei Berichte Vaqidis (3000 bis 3003) und der des Muhammadi (3004 s.) stimmen in allem Wesentlichen überein. Nur war nach Vaqidi Abu Hafça der Mörder Niârs, dagegen nach Muhammadi war es Kathir b. Çalt alKindi (2970, 4). Abu Hafça war die weitaus bekanntere Persönlichkeit; er und die alte Amme Fâtima retteten den Marvân, der bei dem Kampf am Tor schwer verwundet war; nach Vaqidi durch Urva b. Nibâ, nach Ibn Ishaq durch Ibn Urva und den Ançârier Ubaid b. Rifâa, nach Muhammadi durch den Ançârier Rifâa b. Râfi.

[2]) Amr b. Hamiq versetzte dem toten Chalifen neun Stiche, drei um Gottes willen und sechs zur Befriedigung seiner persönlichen Rache (Vaq. 3022 vgl. 3048). Nach einem von der übrigen alten Tradition etwas abweichenden und nicht einwandfreien Berichte bei Tab. 3006 s. wurde dem Uthman das Gesicht mit einer Scheere blutig gezeichnet und die Hand, womit er es schützen wollte, zerhauen. Nachdem er getötet war, legte seine Frau Nâila, in deren Hütte er sich befand, ihr Gewand ab zum Zweck der Totenklage; da fiel die Bemerkung: was hat sie für einen dicken Hinteren!

[3]) So war im Ganzen der Verlauf nach dem übereinstimmenden Zeugnis der älteren Überlieferung; kleine Differenzen kommen nicht in Betracht.

[4]) Vaq. 3000. 3023. 3051; falsch Madâini 3068: Sonnabend der 18. d. M.

Die moralische Schuld an der Katastrophe trifft klärlich die Mediner. Sie liessen die Ägypter ruhig gewähren, obwol es ihnen nicht schwer gewesen wäre, mit den paar hundert Mann fertig zu werden, wenn sie gewollt hätten. Sie hatten den Sturm auf den Chalifen begonnen und überliessen nur die Vollendung den auswärtigen Meuterern. Aber auch dabei halfen sie ihnen mit der Tat, Amr b. Hazm führte sie in die Stadt und liess sie zuletzt durch sein Haus in die Dar ein, Rifâa b. Râfi oder Ubaid b. Rifâa machte den Kampf am Tore mit, und auch der von einem Steinwurf der Verteidiger getroffene Niâr war kein Ägypter. Einzelne machten sich zwar aus dem Staube, als die Sache eine gefährliche Wendung nahm — aber nur um nicht dabei gewesen zu sein und scheinbar reine Hände zu haben. So z. B. die gefährliche Aischa und besonders Amr b. Aç, der grösste Hetzer gegen den Chalifen der nach Palästina ging und von da mit freudiger Spannung dem Verlauf des blutigen Dramas zugeschaut haben soll. Unter den Medinern selber sind zweifellos die vornehmen Genossen, Ali Talha und Zubair, am meisten belastet[1]). Sie hatten das Feuer entfacht und machten keinen ernstlichen Versuch es zu löschen. Als Uthman nach jener Scene in der Moschee auf sein Haus beschränkt war und nichts mehr zu sagen hatte, hatte Ali das grösste Ansehn, und den grössten Einfluss in Medina. Das oberste Amt in der Theokratie, die Leitung des Gebets, d. h. des Gottesdienstes, fiel ihm zu; er beauftragte mit der Verrichtung zunächst einen Ançarier, hernach übernahm er sie selber[2]). Auch darin zeigte er sich als Inhaber der höchsten Autorität, dass er den die Stelle

---

Die Dauer der zweiten Belagerung (durch die Ägypter) gibt Vaqidi 3023 auf acht, dagegen 3060 auf achtzehn Tage an, die der ersten (durch die Mediner) 3038 auf zwölf; dagegen 3000 die gesamte Zeit auf neunundvierzig Tage. Ibn Ishaq 2989 sagt, die Belagerung habe vierzig Tage gewährt, ebenso Jaqubi 2, 204. Nach Saif drangen die Ägypter siebzig Tage vor der Katastrophe in Medina ein, aber erst nach dreissig Tagen belagerten sie den Chalifen und zwar achtzehn Tage milde, zweiundzwanzig Tage scharf (2962. 3009. 3019). Die kürzesten Zahlen haben die meiste Wahrscheinlichkeit für sich; denn die Ägypter hatten Eile, um nicht Anderen Zeit zum Eingreifen zu lassen.

[1]) Ibn Auf war schon tot, Sa'd b. Abi Vaqqâç hielt sich zurück, ebenso der loyale Ibn Umar.

[2]) Vaqidi 3059 s.

des Chalifen vertretenden Leiter des Hagg ernannte[1]). Ihm zuerst soll Muhammad b. Abibakr die Meldung vom Tode Uthmans ins Ohr geflüstert haben[2]). Wenn das auch vielleicht unrichtig ist, so kann doch der Vorwurf dem Ali nicht erspart bleiben, dass er den Einfluss, den er namentlich auch auf die Ägypter ausübte, nicht aufbot um sie zurückzuhalten[3]). Aber mehr Schuld als ihm gibt die Überlieferung dem Talha[4]) und dem Zubair, wie es scheint nicht mit Unrecht. Ali hatte kein Interesse, der Entwicklung der Dinge vorzugreifen, durch welche ihm der Chalifat in Bälde zugefallen wäre; durch die Ermordung des hochbetagten Uthmans wurde sein Recht geschwächt, seine Aussicht gefährdet und seine Position bedeutend verschlechtert. Dagegen Talha und Zubair hatten ein grosses Interesse an der Gewalttat eben deshalb, weil sie voraussehen konnten, dass sie dem Ali schaden musste, da er ihre Früchte zu geniessen schien: wenn Alles seinen richtigen Gang ging, so waren sie nicht im Stande, mit ihm zu concurriren. Dass Zubair in letzter Stunde seinen Sohn dem angegriffenen Fürsten der Gläubigen zu Hilfe schickte, kann ihn so wenig entschuldigen, als dass er hernach den Racheruf für sein freventlich vergossenes Blut erhob. Indessen wie auch immer den Einzelnen der Anteil an der Schuld zuzumessen sein mag, so lässt die ältere Überlieferung doch darüber keinen Zweifel, dass sie im Ganzen den Medinern zur Last fällt und vorzugsweise der dortigen Aristokratie der Genossen[5]).

---

[1]) Vaqidi 3039. Chalid b. Aç, der Statthalter von Mekka, wollte die Leitung des Hagg an stelle von Uthman nicht übernehmen, da tatsächlich nicht mehr Uthman, sondern Ali der Herr sei, und also am besten dessen Vetter Ibn Abbâs die Stellvertretung übernehme.

[2]) Vaqidi 2999.

[3]) Sa'd b. Abi Vaqqâç soll am Todestage Uthmans, erschrocken über die tobende Menge, den Ali gebeten haben einzuschreiten, dieser aber sich geweigert haben (Vaqidi 2998). Ebenso soll auch Ibn Abbas, vor seinem Abgange zum Hagg, vergebens Versuche gemacht haben, den Ali zu bewegen, dass er Uthman in Schutz nehme (Vaqidi 3038).

[4]) Talha soll dem Chalifen das Wasser abgeschnitten und dem Ibn Udais den Befehl zu rücksichtslosem Vorgehn gegeben haben (Vaqidi 2979. 3000).

[5]) Vgl. die Verse Tab. 3065, 10—13 („es genügt zum Erweise der Schuld Uthmans, dass die Ançâr ihn den Ägyptern überlassen haben“) und die angebliche Äusserung Uthmans, die Genossen wären erpicht auf die Herrschaft, hinderten ihn an der Leitung des Gebets, rissen Medina an sich und

Unter den Differenzen, welche Saif in diesem letzten Akte aufweist, befinden sich einige, die man für irrelevant halten könnte[1]). Die meisten lassen sich aber auch hier auf die Tendenz zurückführen, die Schande der Heiligen zu verdecken und die Schuld von ihnen abzuwälzen auf Personen, an denen nichts verloren ist. Der alte Chalif hatte gar keinen Anlass zu der Erhebung gegen ihn gegeben; die Anklagen, die gegen ihn vorgebracht wurden, widerlegte er Punkt für Punkt mit leichter Mühe (2952 s.). Wenn ihm etwas vorgeworfen werden konnte, so war es nur seine übergrosse Milde gegen die Meuterer (3030). Er hatte ihre Rädelsführer in der Hand, als sie im Anfang des Jahres 35 in Medina zusammentrafen um den Plan vor der Ausführung zu bereden; aber er liess sie laufen, obgleich die Genossen ihm rieten sie hinzurichten (2951). Die Genossen, von deren Feindschaft gegen die Umaija man nichts merkt, waren seine besten Freunde, traten nach Kräften für ihn ein und schickten ihre Söhne in die Dâr, damit sie die Gefahr mit ihm teilten[2]). Ihre Häupter, Ali Talha und Zubair, die bei Saif gern dreieinig auftreten, wiesen die Meuterer, von denen sie umworben wurden, schroff ab (2957) und liessen keinen Zweifel über ihre loyale Gesinnung, sie drückten dem Chalifen ihr Beileid aus, nachdem er ohnmächtig aus der Moschee herausgetragen war (2961), und gaben ihre Visitenkarten

wollten seinen Tod beschleunigen (Vaqidi 3043), auch Baladhuris Ansâb (ed. Ahlwardt) 67, 3. Theophanes A. M. 6147 sagt kurz und gut: ἐδολοφονήθη Οὐθμὰν ὑπὸ τῶν ἐν Ἐθρίβοις. Einwandfrei ist auch das Verhalten Muâvias und der Parteigenossen Uthmans in den Provinzen nicht. Indessen gibt ihnen die Überlieferung viel zu lange Zeit zu helfen; die Ägypter machten kurzen Process und überraschten sie durch das fait accompli. Ob der Chalif selber sie zu Hilfe gerufen habe, ist streitig (Kalbi 2985. Vaqidi 2997); wahrscheinlich hatte auch er weder Zeit noch Gelegenheit dazu.

[1]) Er bestimmt die Chronologie genauer, vgl. p. 130 n. 4. Er nennt, wie fast immer, andere Namen, z. B. nicht Ibn Udais, sondern Ghafiqi b. Harb alAkki als vornehmsten Rädelsführer, daneben natürlich Ibn Saba; ferner nicht Kinâna b. Bischr alTugibi, sondern Sudan b. Humran als eigentlichen Mörder Uthmans. Er weicht auch in den Anekdoten ab. Nâila warf ihr Gewand nicht selber bei der Klage ab, sondern es wurde ihr durch Kulthum b. Tugib abgerissen; ihr wurde auch die Hand zerhauen, nicht ihrem Gatten. Bei dem letzten Sturm auf das Tor trat Uthman selbst gewappnet heraus, holte, während die Angreifer zurückprallten, die Verteidiger herein und schloss hinter sich und ihnen die Tür — wie Genesis 19, 10.

[2]) 2957. 3009. In der älteren Tradition ist nur von Ibn Zubair die Rede.

bei ihm ab, als man ihnen zuletzt den Zutritt zu ihm verwehrte (3010 s.). Es gab im Ganzen nur drei Mediner, welche die Meuterer als ihre Gesinnungsgenossen bezeichnen konnten, nämlich Ammâr b. Jâsir und die beiden Muhammad; Uthman konnte seine Heiterkeit über diese lächerlich geringe Zahl nicht unterdrücken (2950 s. 2961). Alle Übrigen standen auf seiner Seite. Ohne ihr Wissen und gegen ihren Willen drangen die Meuterer ein, unter dem Vorgeben jenen perfiden Brief aufgefangen zu haben, in Wahrheit aber nach einem abgekarteten Spiel, wie Ali ihnen ins Gesicht sagte und bewies (2957 s.). Sie besetzten dann die Moschee, als ihr Hauptquartier, beherrschten die Stadt und leiteten schliesslich auch den Gottesdienst (2962). Also nicht bloss der Chalif, sondern die Mediner selber wurden von ihnen überrumpelt; sie erhielten Befehl sich zurückzuhalten und sich nicht zusammenzurotten (2958). Wie konnten sie sich denn aber so terrorisiren lassen? Um dieser Frage zu begegnen, vervielfältigt Saif die Zahl der Meuterer. Es waren nicht bloss die Ägypter, sondern auch die Kufier und die Baçrier, in drei gleich starken Rotten[1]). Und zu diesen Sabaija kamen noch die Beduinen und die Sklaven hinzu, so dass das Gesindel (3097, 7) schliesslich einen stattlichen Haufen bildete[2]). Trotzdem versuchten es die Mediner doch, ihnen entgegenzutreten und Uthman zu verteidigen; aber er schickte sie von seinem Hause weg, weil er nicht wollte, dass sie ihr Blut für ihn vergössen (2961. 3009). Die Provinzialen, und ebenso die Haggpilger, hatten auch die Absicht zu kommen, bewirkten aber dadurch leider nur, dass die Meuterer sich beeilten ein Ende zu machen (3012 s.). Die verhängnisvolle Tat rief grosse Bewegung in der Stadt hervor; die Eingesessenen weinten und die Hergelaufenen freuten sich[3]).

Von einem der Belagerung durch die Ägypter vorhergehenden

---

[1]) Es schimmert freilich auch bei Saif durch, dass es in Wahrheit bloss die Ägypter waren; sie stehn häufig bei ihm als pars pro toto. Nach Vaqidi 2999 befanden sich zwar Aschtar von Kufa und Hukaim von Baçra damals in Medina, machten aber nicht gemeinschaftliche Sache mit den Ägyptern, sondern hielten sich zurück.

[2]) Dass auch die Beduinen und Sklaven dabei waren, vergisst Saif am rechten Ort zu sagen und holt es erst später nach (3081 ss. 3114).

[3]) 3019. Saif fasst den bei ihm häufigen Gegensatz von الناشئ und الطارئ gern moralisch.

Tumult der Mediner selbst gegen Uthman ist bei Saif natürlich keine Rede. Sie sammelten sich bei der Dar nur um ihn zu schützen und gingen auf seine Aufforderung aus einander. Sie waren es auch nicht, die in der Moschee Steine auf ihn warfen. Sie wurden vielmehr selber von den Meuterern mit Steinwürfen aus der Moschee getrieben und dabei versehentlich Uthman getroffen (2961). Dass das erste Blut von seiten der Partei Uthmans vergossen worden sei, gaben die Meuterer fälschlich vor, um nicht ihrerseits als die Anfänger zu erscheinen[1]); tatsächlich wurde Niâr nicht heimtückisch vom Dach aus getötet, sondern er fiel im Kampfe vor dem Tor (3016). Amr b. Hazm alAnçari war nicht im Einverständnis mit den Belagerern, sondern versorgte Uthman heimlich mit Wasser (3009. 3011). Nicht Ali, sondern Ghafiqi, der Führer der Ägypter, betete vor, nachdem Uthman nicht mehr konnte (2962). Diese Einzelheiten verdienen als bezeichnende Beispiele für die Tendenz, in welcher Saif die alte Tradition corrigirt, hervorgehoben zu werden.

Wie aussichtslos das Bestreben ist, die Mediner rein zu waschen, lehren zu guter letzt die Berichte über die Bestattung des ermordeten Chalifen. Sie unterblieb längere Zeit, bis auf dringendes Bitten der Nâila einige Getreue sich daran wagten. Ungewaschen wurde die Leiche hinausgetragen, bei Nacht und in grosser Eile, auf einer Tür, gegen die der Kopf beständig aufschlug; Steinwürfe und Flüche folgten ihr. Sie musste auf dem Judenkirchhof beigesetzt werden; die Ançâr gestatteten auch nicht, dass sie auf dem üblichen Platze eingesegnet wurde. Also fast ein Eselsbegräbnis auf dem Schindanger. Saifs Widerspruch ändert an den Tatsachen nichts.

15. Die Kamelsschlacht.

Über die folgenden Begebenheiten sind die Berichterstatter bei Tabari vorzugsweise Madâini und Vahb b. Garîr — neben Saif, der auch hier wieder am breitesten zu Worte kommt. Ich gebe zunächst die ältere Tradition im Zusammenhange wieder.

Die Mediner machten Ali zum Chalifen und huldigten ihm

---

[1]) 3009, 11. 12 enthält eine polemische Beziehung auf den Bericht bei Tab. 3000 ss.

noch an dem selben Tage, an dem Uthman getötet war[1]). Einige hielten sich vorläufig noch neutral, Ali liess sie zufrieden. Andere flohen, besonders die ausgesprochenen Feinde Alis. Über Talha und Zubair herrscht Widerspruch. Nach einigen Angaben sollen sie nur gezwungen, oder sogar gar nicht gehuldigt haben[2]), nach anderen freiwillig und zu allererst[3]). Vaqidi (3072) hält sich in der Mitte: nicht gezwungen, aber widerwillig und nicht von Herzen. Die Ançâr waren im Ganzen dem neuen Chalifen weit aufrichtiger ergeben als die Quraisch. Die hohen Beamten, die er neu ernannte, waren fast alle Ançarier[4]). Sie scheinen in den Provinzen ohne Schwierigkeit aufgenommen zu sein. Abu Musa in Kufa wurde auf Aschtars Rat vorläufig belassen. Über Syrien und Mesopotamien erstreckte sich Alis Macht nicht; dort sass der Umaijide Muâvia fest im Sattel.

Die grösste Gefahr drohte ihm zunächst von der sehr einflussreichen Aischa, die ihn ebenso hasste wie seinen Vorgänger. Sie hatte gegen den letzteren weidlich mit gehetzt, sich dann aber, ehe es zum Äussersten kam, nach Mekka zurückgezogen, um sich der Verantwortung für die Folgen entziehen und je nach dem Ausgang Stellung nehmen zu können[5]). Als sie erfuhr, dass Ali zum Chalifat erhoben war, rief sie gegen ihn zur Rache für Uthman auf. Die nach Mekka geflüchteten Umaijiden fielen ihr zu, Marvan aus Medina und die Statthalter von Baçra und Jaman. Aber auch Talha und Zubair bargen sich unter den Fittichen der

---

[1]) Madâini 3069 s. Vgl. Vahb b. Garir 3128: die Provinzler sind am Chalifat unbeteiligt, er gehört den Muhagira, sie haben Uthman getötet und Ali eingesetzt. Anders Madâini 3074 s.

[2]) Vahb b. Garir 3068 s., vgl. 3070, 14. 15. Nach dem Zubairiten Zubair b. Bakkar 3073 benahm sich Ali sehr feige gegen Zubair und log hernach, derselbe habe ihm gehuldigt.

[3]) Nach Muhammadi 3066 s. und nach Madâini 3068 drängten sie den Ali zur Annahme des Chalifats. Talha huldigte ihm zuerst; das galt als böses Omen, weil er eine lahme Hand hatte. Anders Madâini 3074 s.

[4]) Vahb b. Hunaif in Medina, sein Bruder Uthman b. H. in Baçra, Qais b. Sa'd in Ägypten, später Qaratza b. Ka'b in Kufa (3073).

[5]) Madâini 3098 teilt eine gute Geschichte mit. Ein Mann kam aus Medina nach Mekka und erzählte der Aischa, Uthman habe die Ägypter getötet. Da wetterte sie gegen ihn, dass er an so frommen Leuten sich vergriffen habe. Als sie bald darauf die Wahrheit erfuhr, drehte sie unbefangen den Spiess um. Ähnlich Jaqubi 2, 209.

Mutter der Gläubigen. Die Rache für Uthman wurde die Parole für sehr verschieden gerichtete Leute, die in Wahrheit nur durch den Hass und den Neid gegen Ali geeinigt waren[1]). In Mekka konnten sie nicht bleiben, weil es ein toter Punkt war, von wo in die Entscheidung nicht eingegriffen werden konnte: Arabien lag dazumal tatsächlich schon ausserhalb Arabiens, in Folge der durch die Beutesucht und das Pensionssystem veranlassten Auswanderung fast aller kriegstüchtigen Elemente in die Heerstädte der Provinzen. Sie beschlossen vielmehr nach Baçra zu gehn, auf den Rat des Ibn Amir, der dort von seiner langjährigen Statthalterschaft her gute Verbindungen hatte. In dem Lager von Dhat Irq, an der Strasse nach Iraq, fanden sich sechshundert Mann zusammen; vier Monate nach dem Tode Uthmans brachen sie auf[2]). Unterwegs bei dem Wasser von Hauab wurde Aischa von den Hunden angebellt; als sie den Namen des Ortes erfuhr, erinnerte sie sich einer ominösen Äusserung des Propheten und schrie entsetzt auf: ich bin bei Gott die Frau mit den Hunden von Hauab. Sie wollte umkehren; es kostete grosse Mühe sie weiter zu bringen[3]).

In Baçra angelangt machten die Anhänger der Aischa mit dem dortigen Statthalter, Uthman b. Hunaif alAnçâri, aus, dass er die Leitung des Gottesdienstes, die Prärogrative der Herrschaft, so lange behalten solle, bis er an Ali berichtet und von ihm Antwort erhalten habe[4]). Trotzdem überfielen sie ihn schon nach zwei Tagen in dem Quartier Zabuqa, nahmen ihn gefangen und mishandelten ihn; nur um es nicht mit den Ançâr gänzlich zu verderben, schonten sie seines Lebens. Empört über solche Treulosigkeit erhob sich nun der dem Ali ergebene Hukaim b. Gabala mit den Abdqais und einigen Bakriten, um Uthman gewaltsam zu befreien. Er wurde besiegt und fiel mit siebzig seiner Stammgenossen[5]). Die Sieger hatten sich damit in den Besitz der Stadt

---

[1]) Madâini 3103 s. Einige Umaijiden von zarterem Ehrgefühl (aber nicht Uthmans eigene Söhne) schämten sich nachträglich ihrer Verbindung mit Aischa. Auch der kluge Mughira trennte sich bei Zeiten von ihr.

[2]) Vahb b. Garir 3069. 3102 sagt, vier Monate nachher seien Talha und Zubair nach Mekka gekommen. Das ist eine Verwechslung, damals brachen sie vielmehr von Mekka auf, denn Ende Rabi II 636 folgte ihnen bereits Ali (Madâini 3139).

[3]) Vahb 3127, vgl. 3108 s. Omen in Bir Maimun 3105 s.

[4]) Etwas anders berichtet Jaqubi 2, 210.

[5]) Vahb 3126 s. Madâini 3134—36. 3126.

gesetzt. Sofort drohte nun aber über der Frage, wer vorbeten solle, zwischen Talha und Zubair selber der Streit um den Vorrang auszubrechen. Es gelang indessen der Aischa der Gefahr vorzubeugen, indem sie das Amt einstweilen ihrem Neffen Abdallah, dem Sohne Zubairs, übertrug[1]). Sie selbst konnte es als Weib nicht übernehmen, obwol sie am meisten Ansehen und Einfluss hatte, mehr als Talha und Zubair, vor denen sie auch dadurch im Vorteil war, dass sie nicht dem Ali die Huldigung geleistet hatte.

Demgegenüber suchte Ali seine Stütze in Kufa, wahrscheinlich bewogen durch den Kufier Malik alAschtar, der sich in seiner Umgebung befand und in dem er allezeit seinen besten Rater und Helfer hatte. In Medina konnte er ein richtiges Heer nicht aufbringen, nur einige hundert Mann folgten ihm von da. Mit denen machte er sich Ende Rabi II 36 auf den Weg und lagerte zuerst in Rabadha, wo einige Taiten sich ihm anschlossen, unter Adi b. Hâtim[2]). Da er hörte, dass Abu Musa in Kufa, den er auf Aschtars Rat belassen hatte, sich zweifelhaft benähme, setzte er an dessen Stelle einen anderen Statthalter. Zugleich sandte er seinen Sohn Hasan und den alten Ammâr b. Jasir, um die Kufier zur entschlossenen und tätigen Parteinahme aufzufordern; mit dem Erfolg, dass sie sich für ihn zu kämpfen entschieden[3]). Er selber zog nicht in die Stadt ein, sondern schlug nicht eben weit davon in Dhu Qâr Lager; dort stiess das kufische Aufgebot zu ihm, 12000 Mann in fünf Haufen[4]). Nun brach er auf gegen Baçra. Als er nicht mehr weit davon entfernt war, stellte sich Ahnaf, der Fürst der Sa'd Tamim, bei ihm ein und bot ihm an, entweder für seine Person zu ihm überzugehn oder aber neutral zu bleiben und

---

[1]) Madâini 3135, vgl. 3105 s., wonach Marvan den Streit angeregt haben soll. Jaqubi 2, 210 s. stellt den Streit drastischer dar und sagt, Aischa habe den Sohn Zubairs und den Sohn Talhas zu Vorbetern bestellt, die alternieren sollten.

[2]) Mad. 3139. 3140. In Rabadha kam nach Mad. 3144 Ibn Hunaif zu Ali, nach Vahb 3184 erst in Dhu Qâr.

[3]) Mad. 3172 s.

[4]) Mad. 3173 s. Vahb 3184. Madâini nennt die fünf Teile Siebentel. Viertel und Fünftel, auch Siebentel und Zehntel werden ohne Unterschied gebraucht, ähnlich wie wir von mehr als vier Quartieren einer Stadt reden können. In Kufa heisst es gewöhnlich Viertel oder Siebentel, in Baçra Fünftel. Es sind ursprünglich Heeresabteilungen. Vgl. Tab. 2495.

die 4000 Krieger seines Stammes von ihm abzuhalten. Ali entschied sich für das Letztere[1]). An der Stelle, wo sich später die Burg des Ubaidallah b. Ziâd erhob, erwarteten ihn die Baçrier[2]). Diejenigen, denen die Rache für das Blut des Hukaim b. Gabala und seiner Genossen oblag, gingen sofort zu ihm über, nämlich die Abdqais unter Amr b. Marhum und die Bakr unter Schaqîq b. Thaur[3]). Bevor es an die Waffen ging, hatte Ali eine Unterredung mit Talha und Zubair. Zubair zeigte eine Anwandlung von Reue und gelobte nicht gegen ihn zu kämpfen; er wurde aber gleich darauf durch den Spott seines Sohnes Abdallah wieder herumgebracht und liess zur Sühne für den Bruch des Gelübdes seinen Knecht Makhul oder Sergius frei[4]). Den Anfang des Blutvergiessens machten die Baçrier; sie erschlugen einen Jüngling von Kufa, der beauftragt war ihnen den Koran entgegenzuhalten[5]). Erst darauf erlaubte Ali den Seinen dreinzuschlagen. Die Baçrier wichen; Talha wurde zum Tode verwundet; Zubair, von Gewissensbissen geplagt, verliess die Wahlstatt und fiel umherirrend einem Untergebenen des Ahnaf in die Hände, der ihn ermordete, vielleicht nicht ohne Vorwissen seines Herrn[6]). Aber bei dem Kamel auf dem Aischa sass kam der Kampf zum Stehn. Diese ihre eigentliche Standarte verteidigten die Baçrier auf das wütendste, besonders die Dabba von den Ribâb und die Adi von den Azd[7]). Auf der anderen Seite taten sich Adi b. Hatim und Malik alAschtar hervor; der Letztere hätte beinahe den Sohn Zubairs getötet und damit eine grosse Gefahr von der Zukunft abgewandt[8]). Mit dem Fall des Kamels war der Sieg entschieden. Die Schlacht fand statt am Donnerstag 14. Gumada II 36, d. i. 9. December 656[9]).

---

[1]) Madâini 3174 s.

[2]) Mad. 3175.

[3]) Mad. 3174 s. 3203.

[4]) Vahb 3185. Mad. 3175 s. vgl. 3136 s.

[5]) Vahb 3186. Mad. 3188 s.

[6]) Tabari 3187 s. Vgl. Agh. 16, 131 s. Jaqubi 2, 212 s.

[7]) Mad. 3198 s. 3204.

[8]) Tab. 3200 vgl. 3162. Anders der zubairitische Bericht 3201. Berühmt ist noch der Zweikampf zwischen dem alten Ammâr und Ibn Jathribi; letzterer wurde verwundet gefangen genommen und auf Alis Befehl hingerichtet. (Mad. 3198 s.)

[9]) Im Donnerstag und im Gumada II stimmen Vaqidi 3218, Madâini 3175

Vergleichen wir nun damit die Darstellung Saifs. Er fährt fort Ali durch die Sabaija zu entlasten. Nach der Katastrophe war Medina fünf Tage lang in der Hand des Ghafiqi und der Sabaija, mit ihrem Anhang von Beduinen und Sklaven. Sie boten die höchste Würde vergebens aus, keiner von den vier oder fünf Obergenossen — die allein in Frage kommen konnten — wollte sie aus ihrer Hand annehmen [1]). Sie drohten endlich, wenn binnen zwei Tagen keine Chalifenwahl erfolgt sei, so würden sie Ali Talha Zubair und viele Andere umbringen. Von den geängsteten Medinern beschworen liess sich jetzt Ali bereit finden. Am Freitag 25 Dhulhigga, also erst acht Tage nach dem Tode Uthmans, empfing er die Huldigung. Talha und Zubair leisteten sie nur, weil sie von Aschtar und Hukaim b. Gabala gezwungen wurden. Sie verlangten von ihm, dass er die Meuterer sofort zur Verantwortung ziehe. Er gebot wenigstens den Sklaven, zu ihren Herren zurückzukehren. Er wollte dann auch die Beduinen zu ihren Wasserstellen heimschicken. Aber das liessen die Sabaija nicht zu, denn sie dachten, sonst komme die Reihe demnächst an sie. In der Tat wollte Ali nichts mit ihnen zu tun haben und hatte die Absicht sich ihrer zu entledigen. Er war dazu jedoch vorläufig ausser Stande, da er sich ihnen gegenüber nicht auf eine andere stärkere Partei stützen konnte, denn die Mediner liessen ihn im Stich. Die Sachlage änderte sich erst, seitdem in Dhu Qâr das Aufgebot der Kufier zu ihm gestossen war [2]). Da sagte er sich öffentlich von den Mördern Uthmans los und schloss sie vom Heere aus, als er den Aufbruch nach Baçra — nicht um Krieg zu führen, sondern um Frieden zu schliessen — für den folgenden Tag ansagte. „Wenn er jetzt schon so gegen uns aufzutreten wagt, wo wir noch einen ansehnlichen Teil seines Anhangs bilden, wie erst dann, wenn auch die Baçrier sich mit ihm vereinen und wir ganz

---

und Saif 3192 überein. Als Monatstag nennt Vaqidi den zehnten, der aber kein Donnerstag war. Richtig gibt Madâini an: in der Mitte des Monats; der vierzehnte fiel auf einen Donnerstag. Jaqubi 2, 211 setzt die Schlacht in den ersten Gumada.

[1]) Eine Abweichung von dem Tenor der alten Tradition findet sich schon bei Madâini 3074 s.: die Provinzler, nicht die Mediner, haben Ali auf den Schild gehoben und ihm zuerst gehuldigt, namentlich Aschtar.

[2]) Unter dem kufischen Heere werden unterschieden die Ahl alGamâa (die ruhigen Bürger) unter Qaqâ, und die Nuffâr (die Motionslustigen), die die

in der Minderheit sind!" So sagten besorgt die Sabaija. Ihre Führer hielten einen Rat, was zu tun sei. Aschtar schlug vor, dem Ali, der nicht anders gegen sie gesonnen sei als Talha und Zubair, das selbe Schicksal zu bereiten wie dem Uthman. Ibn Saba verwarf das: wir haben nur 2500 Mann auf unserer Seite und kommen nicht auf gegen die 5000 Andern, die dem Qaqâ gehorchen, sie würden sich freuen über die Gelegenheit mit uns aufzuräumen. Von Secession indessen wollte er erst recht nichts wissen; damit würde nur der Wunsch derer erfüllt, die an der reinlichen Ausscheidung der Mörder Uthmans aus der Gamâa ein Interesse hätten. Er riet vielmehr, Ali zu trotz dennoch mit auszurücken und seine Friedensabsichten durch eigenmächtigen Beginn des Kampfes mit den Baçriern zu vereiteln, denn ihr Heil liege in der Verwirrung der Anderen. So geschah es denn auch. Als die Heere einander gegenüber lagen, begannen sofort die Unterhandlungen und hatten bei dem guten Willen auf beiden Seiten den besten Erfolg; man ging Abends zur Ruhe in der festen Hoffnung auf Frieden. Nur die Sabaija verbrachten eine schlaflose Nacht und bereiteten sich zum Angriff. Noch im Dunkeln eröffneten sie ihn und zogen auch die Kufier mit hinein, obwol Ali sich alle Mühe gab sie zurückzuhalten[1]). Die Sabaija haben also die alleinige Schuld nicht bloss an dem Morde Uthmans, sondern auch an der gefährlichen Erweiterung des dadurch entstandenen Risses in der Gamâa, an dem ersten grossen Kampf, worin zum Hohne des Grundgesetzes der Theokratie Muslime gegenüber Muslimen standen und gegenseitig ihr Blut vergossen. Wenn sie aber dem Saif als Sündenböcke bequem sind, so sind sie ihm doch lästig als Helfershelfer Alis. Sie werden darum von dessen Rockschössen abgeschüttelt. Schliesslich verschwinden sie spurlos, nachdem sie ihre Pflicht getan. Die ganze Darstellung ihres politischen Auftretens ist eine grosse apologetische Verfälschung der echten Tradition, ein Beweis für die Triftigkeit der alten Beob-

---

gleichen Führer hatten wie die Sabaija und mit diesen eng zusammenhingen (3155).

[1]) Tab. 3073—83. 3095 s. 3140—52. 3154—58. 3162—68. 3181—83. Ausser bei Saif findet sich auch in der apologetisch corrigirten Tradition des Ziâd b. Aijûb (3159 ss.) die Angabe, dass der Kampf ganz gegen den Willen der Führer durch unverantwortliches Gesindel angefangen worden sei.

achtung: die Frommen lügen nie mehr als in der heiligen Geschichte[1]).

Saif ist übrigens nicht einseitig in seiner apologetischen Methode, sondern lässt sie auch den Gegnern Alis, Aischa Talha und Zubair, zu gute kommen. Er sagt nichts von ihrem treulosen Benehmen gegen Alis Statthalter in Baçra. Sie hielten nur gegen seinen Willen ihren Einzug in die Stadt. Darauf griff sie der wilde Hukaim b. Gabala, der die baçrischen Sabaija nach Medina geführt hatte, mit seinen Reitern an, während sie sich verteidigten; der Kampf endete am anderen Tage mit einem Vertrage. Es sollte in Medina angefragt werden, ob Talha und Zubair wirklich nur gezwungen gehuldigt hätten; in dem Falle wollte der Statthalter den Platz räumen. Der abgesandte Bote kam mit bejahender Antwort zurück (die er freilich nur mit Mühe den Medinern extorquirt hatte), aber der Statthalter konnte nun sein Wort nicht halten, weil er inzwischen von Ali zurechtgewiesen war: es komme gar nicht darauf an, ob die Huldigung eine erzwungene gewesen sei oder nicht. Darauf drangen die Andern gewaltsam in die Moschee und in die Burg ein, machten die aus Zutt und Saiabiga bestehende Leibwache des Statthalters nieder und nahmen ihn selber gefangen. Am anderen Morgen leistete nur noch Hukaim b. Gabala Widerstand, nicht mit seinen Stammgenossen von Abdalqais die ihn seiner Grausamkeit wegen verlassen hatten, sondern mit den Mördern Uthmans aus allen Stämmen, die sich zu ihrem alten Führer sammelten. Sie konnten aber der Übermacht nicht widerstehn und wurden allesamt getötet; auch nach dem Kampf noch wurden die Flüchtigen aus ihren Verstecken gezogen und abgeschlachtet. Das erbitterte freilich die Abdalqais und die Sa'd Tamim (die übrigens den Hurquç b. Zuhair der sich bei ihnen barg nicht auslieferten) dermassen, dass sie zu Ali übergingen oder wenigstens sich in die Neutralität zurückzogen[2]). Also der Statthalter Alis brach selber den Vertrag und wurde erst in Folge dessen vergewaltigt. Und getötet wurden, ausser den fremdländischen Schergen, nur die Mörder Uthmans, die sich noch dazu recht herausfordernd benahmen.

---

[1]) لم نر الصالحين فى شىء اكذب منهم فى الحديث bei Nöldeke, Geschichte des Qorans p. XXII. Es ist da allerdings zunächst derjenige Hâdith gemeint, der eine Sunna begründet.

[2]) 3115—26. 3128—34.

Nachdem ihnen so glückliche Gelegenheit gegeben war, die legitime Rache an den Übeltätern zu vollstrecken, gingen Talha und Zubair bereitwillig auf die Friedensvorschläge Alis ein: nur die unglückseligen Sabaija wussten es dahin zu bringen, wie wir gesehen haben, dass es dennoch zur Schlacht kam. Aischa beteiligte sich nicht daran; erst als sie entbrannt war, wurde sie geholt und zwar um ihr Einhalt zu tun. Sie war nicht weit geritten, da kamen die Flüchtigen auf sie zu und umdrängten ihr Kamel. Sie gab dem frommen Ka'b b. Sur den Koran in die Hand, damit er ihn hoch hebe und die feindlichen Brüder zum Islam zurückrufe. Aber die Sabaija kehrten sich nicht daran, sondern drängten rücksichtslos vor; vergebens erhob sie ihre helle Stimme. Der Koranträger wurde getötet, um das Kamel wütete der Kampf, siebzig Quraischiten hielten es nach einander beim Zügel und fielen[1]). Also Aischa ist durchaus nicht als Standarte mit in die Schlacht gezogen, sie kam erst nachträglich hinzu, um Frieden zu stiften, und bewirkte unabsichtlich, dass die Flucht bei ihr zum Stehn kam und ein blutiges Nachspiel folgte. Sie war auch nicht das von dem Propheten gemeinte Unglücksweib von Hauab, das war vielmehr die Rebellin Umm Ziml von Fazâra[2]). In Wahrheit wird allerdings die angebliche Weissagung des Propheten über die Hunde von Hauab erdichtet sein, und damit fällt die Anekdote in jeder Form, mag sie von Aischa oder von Umm Ziml erzählt werden. Darauf kommt es indessen nicht an; es genügt, dass Saif jedenfalls die undankbare Rolle von der Mutter der Gläubigen auf die Rebellin übertragen hat. Das ist das Wichtige, dass er überall die alte Tradition voraussetzt und sie in den ihm anstössigen Punkten corrigirt. Er wird dadurch zugleich gezwungen, auch den übrigen an sich gleichgiltigen Stoff so umzuformen, dass er zu den Correcturen passt — ein paar Widersprüche und Inconsequenzen abgerechnet.

Einiges Besondere möge noch nachgetragen werden. Die durchgehenden Züge, die überall Saifs Erzählung kennzeichnen, fehlen natürlich auch hier nicht. Er geht viel tiefer in das Detail ein, z. B. in der Ausmalung der bewegten Scenen in den Volksversammlungen zu Kufa: Zaid b. Çuhan schwenkt seinen Arm um

[1]) 3183 s. 3190 ss. 3213.

[2]) Tab. 1902. Die Sitte, dass ein Weib auf einem Kamele die Standarte in der Schlacht bildet, wird auch dadurch bestätigt. Sie war alt und besteht noch gegenwärtig.

die Zuhörer aufmerksam zu machen und zu haranguiren, hat aber nur einen Stumpf, denn die Hand war ihm für einen Diebstahl abgehauen. Er gibt immer, auch bei den aufrührerischen Rotten, die Einteilung und die Führer genau an, desgleichen die Örtlichkeiten in Baçra, wo die verschiedenen Auftritte stattfanden, und insbesondere die Aufstellung der Truppen in der Kamelsschlacht. Die Leibwache des Uthman b. Hunaif bestand aus vierzig Zutt und Saiabiga: daraus kann man die Wertlosigkeit solcher bestimmten Mitteilungen ermessen, da es für jene Zeit undenkbar ist, dass sich ein Statthalter mit Mietlingen oder Sklaven aus fremdem Volk umgeben haben sollte [1]). Lange Reden werden mitgeteilt und namentlich Urkunden in Fülle, Briefe der Aischa und Verse des Açim b. Amr; sofern sie mit der historischen Darstellung Saifs durchgehend übereinstimmen [2]), sind sie zweifellos unecht, wenngleich vielleicht von ihm in der Tat schon vorgefunden. Das agirende Personal ist wie gewöhnlich zahlreicher bei Saif, und die Namen weichen ab. Unter den Witwen des Propheten ist nach den Älteren Umm Salima auf Seiten Alis, nach ihm nur Hafça [3]). Über Abu Musas Haltung wird er nach jenen durch Haschim b. Utba unterrichtet, nach ihm durch die beiden Muhammad [4]). Statthalter Uthmans in Mekka ist nach jenen Chalid b. Aç, nach ihm Abdallah b. Amir; Vorbeter der Anhänger Aischas nach jenen Ibn Zubair, nach ihm Abdalrahman b. Attab [5]). Während nach der echten Tradition vorzugsweise Ançârier von Ali in die Ämter gesetzt werden, nennt Saif lieber Abbasiden, Tammâm b. Abbas in Medina, Qutham b. A. in Mekka, Ubaidallah b. A. in Jaman [6]). Vor allem tritt Abdallah b. Abbas, der Ahn der späteren Dynastie der Chalifen, stark und auf das günstigste hervor, als Vertrauensmann Alis, der ihm stets den richtigen Rat gibt aber leider nicht immer damit durchdringt. Bevorzugt werden ferner Ka'b b. Sur von

[1]) 3125. 3134 vgl. 1961. 3181.

[2]) Aischa (3134) erzählt u. a., sie sei von dem Statthalter Alis mit seinen Zutt und Saiâbiga im Dunkeln in ihrem Hause überfallen, und das nach Ankunft der Nachricht aus Medina, dass Talha und Zubair nur gezwungen gehuldigt hätten.

[3]) Mad. 3101, Jaqubi 2, 209, dagegen Saif 3100.

[4]) Mad. 3172, dagegen Saif 3140. 3144 s.

[5]) Vaq. 3039. Mad. 3135, dagegen Saif 3096. 3105. 3114.

[6]) Saif 3087. 3106. Vgl. 3162. Jaqubi 2, 208.

Baçra, ein gewesener Christ; und Muhammad, der fromme Sohn des Talha; sie tun das Mögliche um den Frieden zu erhalten und fallen beide als Märtyrer. Natürlich kann Saif es auch hier nicht unterlassen, die wackeren Tamimiten Ziâd ben Hantzala[1]) und Qaqâ b. Amr in den Vordergrund zu rücken: der letztere, sein ganz besonderer Liebling, ist der Anführer der loyalen Kufier (im Unterschied von den Sabaija), unterhandelt im Auftrage Alis mit den Baçriern und entscheidet endlich den Sieg auch in der Kamelsschlacht. Dagegen werden mehrere der getreuesten Anhänger Alis zu Schurken und zu Sabaija gemacht; sie gehören, Gott Lob, nicht zu den Mudar, sondern zu den Rabîa oder zu den Jaman, mit nur einer Ausnahme. So der Tâit Adi b. Hatim[2]), die beiden Nahaiten Aschtar und Kumail, ferner die Söhne des Abdqaisiten Çuhân, desgleichen in Baçra der Abdqaisit Hukaim b. Gabala und der Tamimit Hurquç b. Zuhair[3]). Der Letztere wurde leider, da ihn sein Stamm schützte, bei der allgemeinen Hinrichtung der baçrischen Mörder Uthmans verschont; so konnte es geschehen, dass er aus einem Sabaiten später ein Charigit wurde und das Mittelglied zwischen diesen beiden gefährlichen Revolutionsparteien bildete[4]). Saif benutzt schon bei der Schilderung der Kamelsschlacht die Gelegenheit, um gegenüber dem grausamen Radikalis-

---

[1]) Über ihn s. p. 84 n. 3.

[2]) Adi ist mitgezogen, obgleich Ali nach Saif (3143) die Tâiten in Rabadha zurückgewiesen hat — im Widerspruch zu der älteren Tradition.

[3]) Dem Zaid b. Çuhan soll nach Saif die Hand wegen Diebstahls abgehauen sein, in Wahrheit hatte er sie im Kampf verloren und war ein sehr frommer Mann (Agh. 4, 186). Hukaim b. Gabala soll seine Laufbahn als Räuber begonnen haben (2922). Saif scheidet die Friedensstörer, die am Morde Uthmans und an der Kamelsschlacht Schuld haben, reinlich aus der Gamâa aus und nennt immer die selben Personen. Es gehörten dazu Verbrecher wie Ibn Mulgam, der Mörder Alis (2221, 1. 2944, 2. 3163, 9), und andere Sakuniten (2220 s.), auch ein Sohn des gottverfluchten Hutam (2955, 3), ferner der Sohn des Hundediebs Dâbi (3033) und Ibn Dhi Habaka (2908. 3032), der ein enragirter Schachspieler war — das sagt genug. Ihre Motive waren meist ganz persönlicher und gemeiner Art (3030 ss.).

[4]) Hurquç ist schwarzer Mann in der theologischen Tradition (Agh. 7, 13) und figurirt als solcher oft z. B. bei Buchari. Schon früh decouvrirte er sich; Muhammad selber erkannte ihn und charakterisirte ihn treffend (Tab. 1682). Er hiess Dhu lthudaija oder Dhu lchuvaiçira, weil seine eine Hand aussah wie eine Weiberbrust oder ein Klumpen Fleisch. In meinem Vaqidi p. 377 n. 2 sind die arabischen Worte nach BAthir 3, 292 zu corrigiren.

mus der Charârig durch den Mund Alis, den er als einen besonders edelmütigen milden und versöhnlicher Mann preist, die humanen Grundsätze verkünden zu lassen, welche bei der leider nun doch einmal unvermeidlich gewordenen Kriegsführung unter Muslimen beobachtet werden müssen.

Ich würde die Kritik der Tradition gern gleich in diesem ersten Stück weitergeführt haben bis zum Tode Alis, welcher den nächsten natürlichen Abschluss dieser Periode bildet und bis wohin vermutlich die Darstellung Saifs reicht. Aber der betreffende Teil des Tabari ist noch nicht erschienen, und aus Ibn Athir die verschiedenen Quellen mittels innerer Kritik zu scheiden — was ich allerdings vor Jahren versucht habe — wäre ein nur durch die Not gerechtfertigtes Unternehmen. Ich breche also diese Untersuchungen hier vorläufig ab, in der Hoffnung, sie vollenden zu können, wenn uns Eugen Prym mit dem Schlusse seiner Ausgabe erfreut[1]). Dass aber ohne solche Prolegomena die Geschichtschreibung in der Luft schwebt, denke ich klar gemacht zu haben, auch ohne Polemik. Als Anhang teile ich einige philologische Beobachtungen mit, die mir während der Lektüre aufgestossen sind.

Noten zum Text der Leidener Ausgabe Tabaris p. 1851—3226.

1853, 3 عبد الله ist Abu Musa 1852, 6. 3043, 9.

1854, 1 بالجند ist jedenfalls Ortsname, dafür steht 1855, 13 in Hadramaut. Ganad wurde durch Abubakr zu Hadramaut gefügt (Bal. 69) und dort heiratete Muâdh (1855, 15. 2136, 2. Sprenger 3, 453). Freilich nach 1855, 7. 1863, 1 war es in der Hand des Asvad.

1854, 16 Bahrain bei ʿAdan wird sonst nirgend erwähnt.

1856, 4. Für رجا lies رعينا nach 1856 13.

1856, 10. Es darf nicht beide mal gleichmässig جشيش gelesen werden, denn es soll ja eine Differenz zwischen den zwei Recensionen Saifs angegeben werden, wie 1858, 14 s. 1859, 3. 1872, 7. 2050, 16 ss. 2055, 8. Die richtige Lesung und Aussprache ist natürlich Guschnas = Guschnasp, so Kosegarten 1856, 10. 1989, 7. BAthir 2, 256. Vgl. Bal. 85b. Tab. 2166h.

1857, 6. Für قطف steht 1858, 17 قطع.

[1]) Der Schluss von Pryms Ausgabe ist jetzt erschienen, mir aber erst zugegangen lange nachdem ich das Manuskript meiner Abhandlung druckfertig eingesandt hatte.

1857, 7 وحلف به ist eine in Parenthese vorgeschobene Erklärung des folgenden Schwurs bei Dhul Chimâr d. i. Asvad (1795, 18).

1858, 10 له = لله.

1858, 14. 15. Das يا ist beidemal zu streichen, denn Aihala oder Abhala — die beiden Recensionen differiren in der Aussprache dieses Namens — ist nicht Vokativ, sondern Subject zu فقال. Vgl. 1795, 18. 1862, 11.

1859, 5 وطوانا vgl. 1861, 7 واطانا.

1860, 2. Zu فالحق ist Fairuz Subject. Nur durch eine Unaufmerksamkeit des Redaktors ist dieser 1859, 15 in erster Person stehn geblieben. In der ursprünglichen Version war nämlich allerdings Fairuz und nicht Guschnas der Erzähler; vgl. zu 1862, 6.

1860, 3. 4. Unter d) hat Kosegarten, unter f) hat C das Richtige. Fairuz kam dazu, wie ein Mann ihn bei Asvad verklagte, und hörte wie Asvad sagte: morgen töte ich ihn und seine Genossen. Dann wandte sich Asvad um, sah den Fairuz und fragte: nun? Darauf erzählte ihm dieser, wie er seinen Auftrag ausgerichtet habe.

1860, 15. Lies فتزايل, Subject ist Asvad.

1861, 4. Das Subject zu dem Dual فدخلا ist Fairuz und die Frau (1865, 18). Dann muss vorher ein قالت eingeschoben werden, vermutlich nach كيف l. 3. Es folgen zwei Varianten, von denen eine zu streichen ist, ähnlich wie 1860, 3.

1861, 9 Wir schützten uns durch Fairuz d. i. wir liessen ihn vorangehn (1866, 13). Vgl. 2062, 14. 18. 2243, 18. 2249, 3. 2256, 1.

1862, 6 Wir drei, nämlich Fairuz Daduia und Qais. Guschnas rechnet sich selber nicht mit; ein deutlicher Beweis, dass er in in der ursprünglichen Version (1866, 10) nicht der Erzähler in erster Person war. Vgl. oben p. 33 n. 2.

1862, 8. Lies نتنادى in 1. Pl.

1862, 12 s. zu 1903, 6.

1864, 14 عنه: sie fielen zu beiden Seiten des Strichs auseinander.

1865, 12 وقلت und was ich gesagt hatte.

1870, 13 ما في يديه die Viehsteuer.

1871, 15 Lies تبرحون es wird nicht lange dauern, oder لن.

1873, 1 خيليل BHabib 15. Jaqut 2 60, 6.

1875, 4 بالرجال vgl. 174, 14 بارجلهم

1875, 9 Die Abdmanât gehören nicht zu Dhubiân, sondern zu Kinâna 1879, 17, wie die Ali und die Bakr 1877, 7. 1878, 17.

1876, 1 Wird er uns an ein junges Kamel vererben? wird sein Erbe in der Herrschaft ein junges Kamel sein? weil er Abubakr, Vater des jungen Kamels, heisst. Vgl. zu 1886, 13.

1876, 17 بها? vgl. بها 1877, 1.

1886, 13. Wie die Note sagt, ist mit Abu lFaçîl Abubakr gemeint (1827, 10. 1890, 5) und ebenso auch mit Abu lFahl (1886, 14. 1890, 6). Irrig de Goeje zu Bal. 96, 9 und Jaq. 1 601, 20.

1887, 1 بالسنح ist eine unmögliche Ortsangabe.

1892, 11. Es gab zwei Familien Gadhima bei den Asad, G. b. Malik und G. b. Faqʿas (Ravâha); die letztere wanderte aus zu den Abs und hatte dort eine Weile das Fürstentum. Nach dem Kamus hiess der asaditische Seher Auf b. Rabia, der in der Geschichte des Maralqais vorkommt, Dhu lChimâr. Der Beiname wurde öfters Sehern beigelegt, weil sie sich, ähnlich wie Muhammad, bei der heiligen Wahrschau verhüllten (2630, 11). Auch Asvad hiess so 1795, 18; ein anderer Dhu lChimâr wird 2093, 13. 2847, 9 erwähnt: der Name scheint sich auch auf die Nachkommen eines Sehers vererbt zu haben. Albern Baladh. 105, 6. 7.

1894, 3. Lies لعشرة.

1898, 6 بطلبتة: sie schützten sich vor ihm, indem sie sich seinen Bedingungen fügten. 1899, 15. 1938, 10.

1899, 13 على رجل vgl. 1989, 2. 2249, 8. 2545, 4.

1902, 14. Die Lesart des cod. B. für خاسى wird vielleicht durch 1903, 9 bestätigt, zumal Gâs wie Hariba wirklich ein Geschlecht in Dhubian ist. Es wird von Ghanm v. 14 unterschieden; die Bemerkung Tabaris kann also nicht richtig sein.

1903, 6 شنّها nämlich الخيل wie 1862, 12. In der Poesie ist das gewöhnlich, in der Prosa selten.

1905, 12 s. Die Givâ sind von Murâmir nicht verschieden, vgl. Baladh. 97, 6: Gau Murâmir.

1908, 8. Am Schluss notwendig: lʿunuqi.

1909, 5. Für ومما lies بما.

1909, 6. Lies أرابه = wegen eines Ereignisses, das ihn beunruhigte. Vgl. 1910, 10: das war es, was ihn zurückhielt.

1909, 8. Zu جامله ist Qais Subject: immer wenn Q. mit Z. wetteiferte, stach Z. ihn aus durch sein Glück.

1909, 12 s. سوّد = anschwärzen, wie im Deutschen.

1910, 3 مجير der Steuerkamele ist der, bei dem sie als وضائع deponirt sind (1910, 7. 1922, 4).

1910, 11 والرباب ist zu streichen; denn die Ribâb sind die folgenden Dabba und Abdmanat (1913, 4).

1914, 4. Lies سجاح.

1916, 9 فاحمل Imperativ I.

1917, 4. Lies ولاكثر.

1920, 4. Lies لينجزو im Plural.

1925, 5. 6. اذا قالوا und نفاءه قتله ist zu streichen.

1926, 7. Lies للذى: wegen dessen was.

1927, 4 انشد den verlorenen Gegenstand (hier ist es der tote Bruder) beschreiben; eigentlich zu dem Zweck, um jedermann zu beschwören, dass er zur Auffindung helfe.

1933, 1 Kosegartens Lesung ist richtig.

1934, 12 لانتهائها (ihre Spitze) ist Glosse zu جرانها; ل ist يعنى, vergl. 2322, 17. 2583, 14. Ein einfaches Verfahren der Gärtner wird hier zu einem Wunder aufgeputzt.

1937, 14. Lies ثاره und منعوه.

1937, 17 خطيبات ist richtig; ebenso 1943, 8. 1955, 2.

1943, 2. 4. Beachte den Unterschied von اذا und لمّا: wenn er gepisst hatte und als er gepisst hatte, aber beides temporell. Übrigens heisst اذا zuweilen auch als, nicht bloss in der Verbindung حتى اذا.

1944, 11. „Die Menschen sprachen“ ist eine (recht überflüssige) Vorbereitung von „ich werde heute nicht sprechen“ l. 12. Ebenso 1943, 13. 14.

1947, 9. Lies الاجزع mit Zain.

1948, 12 متساند gibt hier keinen Sinn.

1952, 13. Sprich saalat und uchbirat.

1952, 14. Richtig Kosegarten unter s.

1956, 15 يقطر الدم gibt hier keinen Sinn.

1958, 9 تبعة der Erfolg und Lohn des Handelns 1847, 6. 3031, 16; vielleicht nach Apoc. Ioa. 14, 13: ihre Werke folgen ihnen nach.

1963, 2 دومة muss gestrichen werden.

1964, 4 لنا nämlich Alâ b. Hadrami.

1965, 2. In باحيث steckt ein Imperfectum, dessen Subject يضبرها ist.

1969, 11. Die Parenthese ist hier so unmöglich wie 1973, 1. 2.

1970, 10. Sprich valribâbi l-akârimi im Genitiv.

1975, 12. Statt Zaid und Misma' lies nach 1971, 16 Zaid und Ma'mar.

1978, 1. Für فكلمه ist etwa فنكبه zu lesen.

1978, 18 به muss fehlen.

1979, 8. Saihan (nicht Schaihan) ist auch deshalb die richtige Aussprache, weil im Hebräischen Sihon entspricht, der Name des Amoriterkönigs, mit ohne Zweifel echtem Samek.

1980, 2 ومن هلّ sind die Muslimen.

1980, 8. Streich من بنى, vgl. 1995, 15.

1981, 15. Sprich vallubani mit u.

1982, 5. Qirdim BSa'd § 141 (Skizzen IV 75, 12).

1983, 12 s. Statt امر النبى lies امر الناس. Aber die ganze Parenthese von وعاد bis كان ist sehr störend. Dazu gehört im Folgenden der

mit الّا أن beginnende sonderbare Satz: „Nach der Ermordung Asvads wurde der Zustand der Menschen wieder wie früher; freilich hatte sie seine (so zu lesen) Ankunft überhaupt nicht erschüttert, da sie auf ihn vorbereitet waren."

1984, 10. Für فيفعل ist ein Perfectum zu erwarten, das mit الى l. 11 verbunden werden kann.

1985, 6. Lies جاريا: und mein Patron.

1986, 2. Für خصم (1910, 9) lies حكم.

1996, 16. Die Aussprache Dadavaih beweist die Unechtheit des Verses.

1997, 4. Abdallah (2136, 4) war also ein Bruder des Ukkâscha (1852, 8).

1997, 17. Hinter وقع ist ausgefallen ما وقع.

1998, 10. اللكاجية (1997, 11) = الرافضة 1994, 4; vgl. 2145, 17. 2155, 4.

1999, 16. Ukkâscha b. Mibçan war längst gefallen; die vom Herausgeber vorgeschlagene Änderung ist auch darum notwendig. Vgl. 1888, 1. 2262, 3.

2000, 13. 14. و am Anfang der l. 14 gehört vielmehr an den Anfang der l. 13.

2000, 16. Lies ويبوضع.

2001, 14. Lies على الاشعث, vgl. 2006, 7.

2004, 6. Vgl. 2005,2 s. 18.

2004, 17: halten aus auch in der Gefahr.

2005, 13. Der Fluch, nämlich des Propheten 2000, 13. 2011, 1.

2008, 12. Zu يبشرون ist البشير, dem Sinne nach ein Plural, Subject.

2009, 3 „unter der dritten zur Wahl gestellten Bedingung" steht formell etwas störend an dieser Stelle.

2009, 17 جكلم vgl. Baladh. 101, 17.

2010, 3 „Kathîr stimmt mit den anderen Überlieferern überein."

2010, 7. Lies نواك „deine Absicht."

2010, 17. Lies und sprich litustazalla lahum, „du hättest dich von ihnen nicht ins Verderben sollen locken lassen und ihnen gar nicht als des Versuches wert erscheinen dürfen".

2013, 7. Darnach ist auch 1775, 9. 10 تتاجع zu corrigiren. Der Prophet weist eine Frau zurück, die niemals Krankheit oder Schmerz erlitten hat, weil sie Gott nicht wolgefallen könne — während ihr Vater glaubt, das sei eine Empfehlung.

2017 d. خرزة passt hier nicht; denn das ist eine Extrasteuer für den Schah 2049, 15. 2045, 12. 2050, 4. Wahrscheinlich die alte von den Ptolemäern und Seleuciden geforderte Steuer für den goldenen Kranz (Gothofredus zum Cod. Theodos. 12, 11), die sich dann wie im oströmischen, so auch im persischen Reich fort geerbt haben würde — was durchaus nicht unwahrscheinlich ist. Vgl. 2445, 11.

2021, 3 برجل: mit einem einzigen Manne.

2022, 9. 10. Die Parenthese fehlt mit Recht bei Ibn Hubaisch. Für Zabâ-

d h i b a ist natürlich Z a i â d h i b a zu lesen, die Familie des A z a d h b i h.

2023, 9. Lies يجد für يجدها.

2023, 10. Sie trafen in der Ascendenz der Genealogie mit Ardeschir und Schira zusammen in dem gemeinsamen Ahn Ardeschir dem Älteren. Vgl. 2056, 3.

2023 i. Richtig Ibn Hubaisch.

2024, 7. Vor وفي fehlt الا.

2033 d und g. Richtig C.

2034, 3 لهم: für die Araber.

2044, 18. Lies عن ذي يد, nach l. 19 und 2051, 9. Die Redensart عن يد (2242, 13. 2278, 18) passt hier nicht.

2051, 8. 9 جزية für حرب, und عن für ثم.

2063, 17. Zu مسالك s. Mafatîh alUlûm 122, 12.

2065 c. Die Bemerkung, R u m â n i s sei der Name der Mutter des Vabara, kann nur richtig sein, wenn 2703, 7 für Rumânis b. Vabara zu lesen ist Vabara b. Rumânis.

2101, 6. Aschtar war vielmehr Nachait — aber Saif begeht solche Irrtümer vgl. 2481, 10.

2108, 4. Es ist besser r a g h i b a I n â s u zu sprechen.

2112, 7. Lies عليهم im Plural.

2121, 5. Lies وأُخِذَ واحد, vgl. 2160, 8. 9.

2135, 20. C hat Recht mit والخير, denn es soll nicht gesagt werden: er hat die Wahl, sondern: es ist das Beste für ihn, dass er sich von euren Angelegenheiten fern hält. Vorher ist wol تاركها zu lesen, mit femininem Suffix, bezüglich auf الخلافة.

2147, 12. Lies غناء.

2148, 1. Sprich b i r i d d a t i n d. i. durch Rückfall, Abfall.

2152, 19. Sie hatten den Stadtgraben (das Wasser 2153, 2) auf Schläuchen passirt.

2153, 4. Lies j a l i g h a i r u h u: wo nicht Chalid, sondern andere muslimische Offiziere befehligten.

2153, 19. Es ist nicht m u g r à', sondern m a g r à zu sprechen. Vgl. 2231, 3. 2507, 3.

2154, 4. Die Domänen sollten als Staatsgut unverteilt bleiben. Vgl. zu 2371, 14.

2156, 5 اذ كان und وان كان sind Varianten; ersteres richtig.

2157, 16. Sein Nachfolger im Commando war Nestorius. Nestorius ist auch 2151, 13 für Nastus herzustellen (Anastasius der Sohn des Nestorius).

2159, 4. Die Lesart von C verdient auch hier den Vorzug.

2161, 2. 3. Lies أو سعدا, da hernach der Dual folgt, und mit IH ادركتكما.

2161, 15 لفعلة bezieht sich auf 2160, 2 ss.

2162, 1. Wenn Andere jetzt ihre Werke tun und sie selber zurückbleiben.

2168, 14. Lies اى ملوك فارس als Erklärung zu dem voraufgehenden Pronomen suffixum.

2169, 14. Lies الزوابى nach l. 11.

2182, 11. 12. Die Plurale scheinen zum teil Duale zu sein.

2182, 16. 17. Ich sehe nicht, was diesem Vorwurf zu grunde liegt.

2184, 9. IH richtig وكتابه und aus seinem Briefe.

2186, 5. Sprich ʿazama: legte eine Beschwörung darauf.

2186, 7 IH richtig فى: die unter den Amir zerstreuten Bagila; vgl. 2200, 19.

2186, 10. IH richtig أتقرون als Frage; werdet ihr Arfaga anerkennen, da er doch . . . .

2188, 12. IH hat wenigstens darin Recht, dass المثنى falsch ist.

2192, 16. Der die beiden Subjecte trennende Satz muss herausgehoben und entweder vor- oder nachgestellt werden.

2193, 14. 15. ادفان البيوت scheint mir Unsinn zu sein, vgl. 2199, 14.

2206, 18. دبا ist unmöglich; vielleicht دياف.

2207, 9. 10 من سلك البلاد die Nomaden.

2208, 6. Lies الحيرة für الجزيرة.

2209, 4 لم يبلغ es fehlt nur noch.

2213, 12 يرعوى gibt keinen Sinn.

2227, 2. Lies لها ما وراءها: dieser Sieg entscheidet; vgl. 2230, 10.

2229, 2 جواب und كتاب sind Varianten.

2239, 10. Lies تطيّر vgl. 2643, 1: es fiel ein Schrecken auf sie.

2240, 13. „Die abgetreten Dörfer mögen euch uns vom Halse schaffen. Scheut den Angriff der Perser, denn ihr könnt nicht gegen sie aufkommen." Also فتكفيناكم, تغزكم (Jussiv), und تطيعون oder sonst تطمعوا, denn letzteres Wort würde nur im Jussiv Sinn ergeben.

2241, 16. Lies خير قبائلنا.

2244, 7 واغاروا?

2252, 6 الغلام muss gestrichen werden. Die Verteilung der Rollen zwischen dem Indier Zurna (der ohne uns vorgestellt zu sein plötzlich erscheint) und dem Diener Gabans lässt allerdings an Deutlichkeit zu wünschen übrig; es scheint eine Contamination zweier Varianten vorzuliegen.

2252, 8. Dabei zeichnete er einen Kreis ist Erklärung zu dem vorhergehenden هاهنا. Ebenso l. 13.

2252, 12 وكذّب زرنا stört formell an dieser Stelle. Lies darauf فينزو oder ثمّ ينزو.

2254, 15 تحاول ist besser; vgl. 1798, 5. 1856, 4. 1857, 5. 2063, 15.

2255, 1 ولنا stört und ist zu streichen.

2257, 18. 19 هم und لهم sind die Perser, يصيبوا die Araber. Anders wie 2263, 4 muss احجام hier schröpfen, aussaugen bedeuten, in metaphorischem Sinn.

2258, 11 اذا gibt keinen Sinn, höchstens اذ. „Es sind andere zum Ratgeben da, also bemüht euch nicht!"

2260, 5 وقال nämlich noch immer Amr; erst mit den folgenden قال setzt Qais ein.

2261, 5 الحمراء 2340, 14. 2463, 14. 2473, 15. 2485, 11. 2562 s. Vgl. Madaini 2462. Bal. 280. 382.

2265, 11. 12 ونزل الى صاحب المقدمة ist unmöglich; der Führer des Vortrabs ist ja Galenus selber.

2271, 5. 6. Beide لا sind zu streichen. „Wenn ihr mich nicht zu euch kommen lasst wie ich will, d. h. in Waffen, so kehre ich um." Vergl. dagegen 2273, 10.

2272, 17 خلص im Sinne von خلا, wie 2277, 8.

2293, 2 عنده d. i. عند الحديث.

2269, 10. Richtig ist man ta'ibuhu 'lsubab: ich bin kein Mann, den Schmähungen treffen.

2299, 7. Lies غناء für قرن.

2305, 11 وطوى nämlich den Weg, d. i. er eilte.

2305, 16. „Wären sie an eurer Stelle und merkten, dass ihr im Anzuge wäret, so würden sie euch das Glück nicht gönnen, den Sieg zu erkämpfen."

2307, 3. Lies تثوبوا.

2309, 15 العشيرة ist richtig; vgl. 2310, 18.

2312, 5. Die erste Hälfte der Nacht heisst السواد, vgl. l. 14. 2316, 5.

2316, 14 ما بين الصفين ist Glosse zu ما بين الناس l. 13.

2320, 11. 12. „Dass er sie zu ihrer Verstärkung schicke auf Postpferden" gehört zusammen; dazwischen steht eine Parenthese (denn es waren bei ihm wegen des gestrigen Ereignisses Hilfstruppen eingetroffen.)

2322, 4 كنا . . . الميمنة gehört nicht an diese Stelle, sondern ist Correctur zu l. 2 قالوا, und dies ist Ergänzung zu قالوا l. 1.

2326, 13 بالسيوف ist Glosse zu بها.

2327, 5. Vor الا fehlt ein Satz wie: man hörte nichts. Vgl. 2334, 1.

2330, 4. Das Subject zu قام على ساق ist sonst der Krieg, vgl. 2332, 16. Verwandt ist das häufige كان على رجل oder قام.

2334, 11 كما انتم bleibt stehn! Vgl. 2356, 15. 16. 2343, 17. II 30, 15.

2335, 4 مصطرة acies? Oder ist es مصطرة statt مُصطرّة?

2335, 13. Qabilen heissen vorzugsweise die Jamanier.

2337, 1. Lies فتناولة.

2342, 7 الكرة vgl. 2357, 4. 2443, 8.

2345, 14. 2428, 6 كذب hat nicht im zweiten, sondern im ersten Stamm die hier erforderliche Bedeutung: die Erwartung täuschen d. i. feige sein, fliehen. Umgekehrt صدق sich bewähren d. i. tapfer kämpfen.

2351, 10 جسر القادسية ist Verbesserung zu القادسية l. 9.

2351, 16 العتيق ist Glosse.

2353, 3. Lies حتى statt حين.

2363, 16 حتى كان قريبا bis vor kurzem.

2371, 14. Für ومن صوب معهم (2154, 4) steht 2375, 11 اتباعهم; für صوب 2427, 7 دخل, 2468, 2 لجّ.

2374, 4 عريض Vaqidi 397. Jaqut 1, 825.

2389, 11. Die Wiese von Damaskus ist hier (bei Ḥimç) nicht am Platze.

2389, 12. Lies فنزل statt فبدا.

2391, 3. Man erwartet: er liess seinen Statthalter in Ḥimç zurück.

2393, 1. Das Wasser ist der Euphrat, wie 2395, 16.

2394, 5. Von Kufa her stösst sich mit dem folgenden von Qarqisia her.

2397, 1. 2 واجتمع ist seltsam gegenüber dem folgenden تفرقهم, vgl. 2399, 3.

2398, 9. Wie passt der Kaiser Michael in diese Zeit?

2409 f. Die hebräischen Namen hätten weniger zaghaft recognoscirt werden können.

2415, 1. Lies طاعة الله, denn es ist Object zu أعدّ, wie das Folgende zeigt: der Gehorsam gegen Gott und der Gehorsam gegen den Propheten ist unsere عدّة.

2419, 10. Zu الدلعه ist البرّ Subject.

2419, 15. Für Qadisia hätte Madâin gesagt werden müssen, vgl. p. 74 n. 1.

2419, 16. Lies لعبن statt أبدن, nach l. 14. Avâbid sind geflügelte Worte.

2422, 5. Die Aussprache quddima (Zuhra vor Saʿd) ist jedenfalls unrichtig; doch ist das Ganze unverständlich.

2428, 13. Lies حظوة Pfeil. Vgl. meine Bemerkung zu 1. Sam. 20, 20. Auch aramäisch חטיא, s. Olshausen in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 4. Nov. 1880 p. 897.

2433, 14. Ich zweifle, ob der Text bedeuten kann: die Muslime trieben ihre Pferde gegen die Perser an. Im Folgenden heisst es, die Reiter hätten die Pferde nicht mehr in der Gewalt gehabt. Darnach erwartet man vorher: die Pferde gehorchten ihnen nicht. Also تشمص oder تشمس im ersten Stamm und darauf chailukum. Aber das kann nicht von den Muslimen gelten, sondern nur von den Persern, die das Subject von فولوا sind. Also scheint والمسلمون ein falscher Einsatz zu sein. Erst in فلحقوا 2434, 1 sind die Muslime wieder das Subject.

2443, 11. Bekannt ist مضرط الحجارة als Beiname eines Königs von Hira. Doch lässt sich die Textlesart vielleicht rechtfertigen durch die freilich nicht klarere hebräische Stelle Zachar. 12, 3.

2446, 10. Die Krone hing zwischen zwei Säulen über dem Thron 2448, 14 2454, 14.

2447, 4. Dâhar wird 2593, 2 mit Râsak von Mukran zusammengestellt.

2469, 17. „Die Verwaltung der Sache hapert“, d. i. verwickelt in unlösliche rechtliche Schwierigkeiten.

2471, 6. Was sollen hier die Kurden?

2481, 10. Iâd b. Ghanm war Fihrit, nicht Asch'arit. Vgl. zu 2101, 6.

2489, 4. Lies غلوة. Die Moschee lag inmitten eines freien Platzes, der einen Pfeilschuss im Quadrat mass. Nur an der Vorderseite lief ursprünglich eine 200 Ellen (= Pfeilschuss?) lange Colonade (tzulla) von marmornen Säulen, deren Bedachung (samâ) nach Weise der griechischen Kirchen gemacht war. Erst Ziâd b. Abihi fasste den Platz von allen Seiten mit Säulengängen ein (2492).

2491, 5. Keiner hatte auf dem Karawanenplatz ein Vorrecht; wer zuerst kam, mahlte zuerst. Ebenso wenig auf dem Markte l. 3. 4.

2495. Also zuerst war Kufa in اعشار eingeteilt, dann in اسباع, dann in ارباع. Anderswo aber werden die اعشار nicht als Zehntel aufgefasst, sondern als Dekaden, vgl. 2223—25. Siehe auch p. 138 n. 4.

2497, 5. أو عمرو hätte hinter عمر gesetzt werden müssen. Vgl. 2460, 11. 2479, 6.

2505, 14. Nach 2578, 3 hiess Sa'ds Sohn Umair; es ist nicht wahrscheinlich, dass das ein jüngerer Bruder von Amr war.

2577, 8. حفر ist aktiv; das Meer grub wunderbarer Weise selbst den Graben.

2591, 6. وعدا على العرض ist Variante.

2630, 4 دروا?

2638, 6 من نها وند scheint verstellt zu sein und hinter النعمان l. 7 zu gehören.

2677, 12. Lies سمعت nach l. 13.

2682, 7. Besser ثار wie l. 8.

2693, 1. 2. „Die beiden Städte sind jetzt so weit entfernt von ihren Grenzposten, wie ihr vor alters von den beiden Städten" — soll das der Sinn sein? Aber was bedeutet vor alters? und ist nicht كأنتم والمصريين unmögliches Arabisch?

2694, 10. Lies معه statt des zweiten معهم.

2702, 4. 2703,5 استقرض mit على oder في: leihen auf ein Pfand.

2706, 13. 2707, 3 شجا? انفضّ?

2714. 5. 6 اختاروا دارهم = daheim bleiben und nicht mit kämpfen wollen.

2722, 6. Mughira war Statthalter in Kufa, liess aber seinen geschickten Sklaven in Medina, wo es an Handwerkern fehlte, für sich arbeiten, so dass derselbe ihm täglich zwei Dirham von seinem Verdienst abgeben musste. Mit Unrecht nimmt A. Müller I 284 Anstoss daran, dass der Herr in Kufa war und der Knecht in Medina.

2724, 3 Vor قال scheint etwas ausgefallen zu sein: die betreffenden Männer kamen zu Umar und er sagte ihnen Bescheid und fügte hinzu, sie sollten auf Talha warten.

2724, 12 حير الصدقة wechselt mit حظيرة الصدقة l. 6 (Kamelpferch). Das hebräische חצר deckt حصر und حظر.

2740, 5. „Warum hatte er mich nicht gebeten, ihn von meinem eigenen Gelde zu geben!" ملك ist unmöglich, es muss Verwalter, Schatzmeister sein.

2741, 3. 5 اشعار Gedanken.

2741, 6 فتكحرموها ist unverständlich, ein Wort ähnlichen Sinnes wie فتضيعوها (verwahrlosen 2742, 9) erforderlich.

2751, 8 وإن اطبق wenn ihr auch auf dem letzten Blatte (des Divans oder Registers) steht.

2755, 5 تتخالف? Kann das heissen: dass du nicht öffentlich einem Geheimnis entgegentrittst, widersprichst?

2768, 6 فتستخطها ist richtig: er fand es zu wenig.

2775, 16 على وجهها?

2777, 6 فشر عنا الى عمر ist unverständlich.

2778, 4 وما und wenn; vgl. 2789, 6.

2789, 4 Lies mit Co ولولا. „Geht sacht, so erreicht ihr das Ziel; sonst entstünde eine Verwirrung, worin die Leute sagen was sie dünkt, und welche sie ins Verderben stürzt." Der folgende Satz schliesst nur an, wenn die zweite Person in die dritte verwandelt wird: „indem ihre

Absichten über ihr Verstehn hinausgehn und ihre Taten über ihre Absichten". Für ولا l. 6 ist mit Co einfach و zu lesen, da das vorhergehende ما nicht Negation sein kann.

2797, 15 به وعنه sind Varianten.

2800, 16 Lies وللذى: ein Gleichnis für die Welt und für das was besser ist als die Welt.

2813, 11 ابن ist ein Versehen für ابى.

2815, 2 „Ich überlasse jetzt aber euch die Entscheidung."

2822, 14 Der Unterschied zwischen der Wahrheit und dem Nichtigen, Ungewissen ist vier Zoll, nämlich die Breite zwischen Auge und Ohr; die Wahrheit ist der Augenschein und das Nichtige ist das Hörensagen.

2842, 12. Lies ابى سمال statt ابى فلان.

2850, 13 تتابعوا starben nach einander.

2851, 1. „Nach den letzten Nachrichten ist er todkrank."

2853, 4s. „Sie waren ausschliesslich in dieser Art beschäftigt." Vgl. ضرب l. 12. Anders 3115, 1. 3151, 15.

2854, 1. „Er konnte ausgezeichnet ein paar Verse citiren."

2858, 7. Besser حلْقُه.

2861, 18. „das sie von Muhammad gehört hatten und falsch deuteten."

Lies اخطأ für اوطئا.

3862, 8. „Er ist so viel ich weiss . . . hier lobte er ihn." Das Elogium selber ist ausgelassen.

2880, 18. Hier geht ein Variante der Erzählung an, die als solche hätte bezeichnet sein müssen. Es scheint vorher etwas ausgefallen zu sein.

2892, 8. Hinter من الحسن fehlt etwas.

2894, 9. 10. Der mit منى beginnende Satz ist ein Interpretament in Parenthese, worin an Stelle Uthmans ein anderes Subject (من قبله??) gesetzt zu werden scheint. Das و vor نعاتب l. 10 ist zu streichen.

2910, 13 ورفعوا nämlich امركم.

2936, 15. Lies كثّر im zweiten Stamm, vgl. II. 802, 14. III. 281, 1. 356, 1.

2939, 12. Lies وتقولون: und ihr sprecht es ihnen nach.

2940, 3. Vor in fehlt nach aqmanu ein an.

2945, 14 يتخلف?

2948, 12. Es ist من أن erforderlich: als dass.

2948, 18s. „Abubakr und Uthman schädigten sich selbst und die welche mit ihnen in Beziehung standen, in Hoffnung auf den künftigen Lohn."

2952, 7 ساق ist eine ähnliche Metapher wie عقل. Ursprünglich trieb man Kamele her und band sie an. Darnach sagte man dann auch: Geld treiben und anbinden, für bezahlen.

2953, 9. 14 أتيت على kann nicht bedeuten: ich habe überschritten, und ولا يتلفت nicht: man kümmert sich nicht.

2954, 6. Lies يغزوه mit singularischem Suffix, das sich auf den Chalifen bezieht.

2957, 14 (1874, 12) انفشوا? Vgl. 2707, 3.

2959, 1. Der Sinn erfordert اجتمع علىّ: einigten sich auf mich.

2960, 16 وقاموا traten als Hetzer auf.

2967, 6 Aglân = Eglon (Josue 15, 39).

2987, 3 عذيرنا unser Helfer.

2989, 16 قال wird wieder aufgenommen durch قال l. 18; dazwischen steht eine Parenthese, die sich auf Vatthab bezieht.

2990, 14 فقالبها ist ein Wort: er drehte und zerrte den Bart.

2990, 17 استدعى rief her, und zwar nicht laut, sondern durch einen Wink.

2991, 10 فتكه nämlich das verhängnisvolle Tor der Revolution (Fitna).

2998, 6 اشعر = als Opfertier bezeichnen; hier tropisch, dagegen 3007, 12. 15 eigentlich.

3000, 4. 6. 18. Der Sohn des Abu Rabîa hiess Aijâsch, nicht Abbâs (BHischam 319); es ist also überall عياش statt عباس herzustellen.

3003, 12. Das Taschdid über طوال ist zu streichen; tuvâl ist die bekannte Nebenform zu tavîl.

3003, 13 c. Es ist vielmehr رفرف zu schreiben: der Überfall, der vom Helm auf den Nacken herabhängt.

3004, 11. „Er beschwur ihn, er solle doch ja abdanken." Man gebraucht zwar اعتزل mit Akkusativ des Amtes (3153, 17), aber ich glaube nicht dass man اعتزلهم in dem hier erforderlichen Sinn sagen kann, ziehe vielmehr vor, اعتزل لهم zu lesen.

3009, 10. Muavia b. Hudaig ist gemeint, vgl. 2959, 15.

3009, 13. Ich verstehe die Komödie nicht, die sie anstellen, um sagen zu können, sie wären zuerst angegriffen; der Text scheint mir nicht in Ordnung zu sein.

3012, 13. فيأ?

3016, 1. Für لا ist لولا erforderlich.

3023, 18. Der Sinn muss sein: und eure Eintracht war noch nicht gebrochen. Ob der Text so gedeutet werden kann, ist mir fraglich.

3024, 1. Der Satz in der zweiten Hälfte der Zeile ist mir unverständlich.

3026, 6 انقطع erfordert hinter sich اليهم (den Quraisch).

3026, 7 فكان ist noch abhängig von من. Aber مغموما (und wer bedrängt war unter den Menschen) ist kaum richtig.

3028, 20 „ohne dass einer ein Wort redete, das ihm schadete und nicht nützte?“

3029, 20. „Der Erzähler verhüllte die Ursache, weswegen sie gegeisselt wurden.“

3031, 9 تفرث?

3036, 16. Es wird muthlatan zu sprechen sein.

3037, 1 حرام ist Prädikat zu راسى; in der Mitte steht ein Schwur in Parenthese.

3044, 5 أتوها, nämlich الطاعة.

3049, 14 منهم von den getöteten Knechten.

3050, 2. Es ist bisher nur von zwei Knechten (3049, 14) die Rede gewesen, so dass die Bemerkung, der Name des Dritten sei unbekannt, nicht am Platze ist.

3065, 10. „Wären die Ançar der Meinung gewesen, es geschehe dem Chalifen Unrecht, so hätten sie sich beeilt, ihm dagegen zu helfen.“

3076, 13 تحابه kann nicht richtig sein. Vielleicht تحاده wie 3117, 17.

3088, 3 على جديلة wie 3164, 11.

3096, 6. Für هما ist notwendigerweise أنا (Ali) zu lesen. Ob Mudhammam (so zu sprechen) und Mukhula wirklich Talha und Zubair sind, wie der Herausgeber meint, ist mir zweifelhaft; denn Mudhammam ist sonst eine Verdrehung von Muhammad.

3104, 16. 17. Lies تغنون mit punktirtem Ain. Statt des gewöhnlichen جالية ist vielleicht das durch 3110, 14 beglaubigte ungewöhnlichen جائلة zu lesen. Das Fehlen des Artikels vor غوغاء vor عبيدا fällt auf.

3107, 15. 3110, 12. Das Richtige ist مُضَيعة.

3217, 13. Es ist amru amîri zu lesen, vgl. l. 17.

3129, 7. Anstatt des Uthman b. Hunaif, der bereits von der Scene abgetreten ist, muss Hukaim b. Gabala eingesetzt werden.

3129, 12. Sprich juraʿ, nicht jarʿu.

3130, 13. Man sollte vor آخر den Artikel erwarten, da von dem Erschlagenen l. 7. die Rede ist.

3133, 7. Lies فخانوا mit Nun, gemäss den folgenden وغدروا.

3149, 1 اذا muss in اذ verbessert werden.

3155, 5 وابع ist Versehen für واربع.

3155, 10. 11. Ali hat hier nichts zu tun; das Richtige ist على طاعته:

wer nicht zu den Unruhigen gehörte, sondern im Gehorsam verharrte und an der Gamâa festhielt.

3159, 16. Über احماء = موقع غمامة siehe Lisan 15, 340.

3161, 17. Der mit حتى beginnende Satz lässt sich nicht halten; denn das folgende منه bezieht sich nicht auf موضع القتال, sondern auf الخندق.

3165, 13 s. Der Text ist zerrüttet. Der Passus هل الكوفة وهم امام ذلك wiederholt sich dicht hintereinander und ergibt an der zweiten Stelle durchaus keinen Sinn; das vorhergehende نزل على l. 14 ist in Wahrheit identisch mit ونزل على l. 16.

3166, 17. Lies علموا für علمنا.

3168, 8. Hakîm ist wol richtiger als Hukaim 3180, 8.

3178, 6. 7. Das fehlende Subject zu سيمنعك muss in dem unverständlichen تعذب stecken. Lies بُعْدُك oder بَعَدَك und natürlich vorher أنّ.

3175, 10 يذكر ist das Aktivum des achten Stammes. „Bei ihm ist es am wahrscheinlichsten, dass wenn er erinnert wird, er sich erinnern lässt" d. h. in sich geht.

3205, 20. Lies عناء mit unpunktirtem Ain, wie l. 10.

3220, 3. Der Name lautet Muraiji.

VERSCHIEDENES.

Bemerkungen zu den Psalmen.

Die Critical Edition of the Hebrew Text des Psalters in Paul Haupts Sacred Books of the Old Testament habe ich gegen meinen Willen gemacht. Ich hatte mich erboten die Psalmen zu übersetzen und kurz zu erläutern. Nachdem ich damit bereits fertig war, entschloss sich Haupt, der Übersetzung eine kritische Ausgabe vorangehn zu lassen. Ich verhehlte ihm meine Ansicht nicht, dass dazu die Mittel fehlten. Er erklärte indessen, wenn ich die Ausgabe nicht übernehmen wolle, so solle sie ein Anderer auf Grund meiner Übersetzung besorgen. Dieser Gefahr konnte ich mich nicht aussetzen; notgedrungen machte ich mich selber daran, einen meiner Übersetzung entsprechenden Text zu liefern und die kritischen Noten aus den exegetischen, mit denen sie verbunden waren, herauszulesen. Nur als Hilfsmittel zum Verständnis meiner Übersetzung ist also mein hebräischer Text zu gebrauchen, eine wirkliche kritische Recension soll er keineswegs darstellen.

Die Textausgabe ist 1895, die Übersetzung 1898 in englischer Übersetzung veröffentlicht. Abgefasst ist beides im Jahre 1891, druckfertig eingeliefert im Frühling 1892. Inzwischen habe ich Einiges zu berichtigen und nachzutragen gefunden und tue das an dieser Stelle. Zum Teil führe ich auch nur weiter aus, was schon in der Hauptschen Bibelausgabe steht. Der Herausgeber hat mich anfangs angewiesen, die gelehrten Noten möglichst knapp zu halten, da das Werk populären Zwecken dienen solle; die Gelehrsamkeit könne ich in Zeitschriften unterbringen. Als er später seinen Plan modificirte, hatte ich meine Arbeit schon beendet und keine Lust sie durchgreifend umzugestalten.

Den sorgfältigen Commentar von Baethgen habe ich im Jahre 1891 noch nicht benutzen können. Jetzt habe ich ihn eingesehen,

in der zweiten Auflage, die von der ersten vermutlich wenig abweicht. Die folgenden Nachträge werden erkennen lassen, dass ich Baethgen an nicht wenigen Punkten willkommene Belehrung verdanke. Auszusetzen habe ich an ihm, dass er die Mücken seigt und die Kamele verschluckt. Kleine Anstösse beseitigt er öfters recht geschickt, tiefer gehende Verderbnisse erkennt er niemals an. Ihnen gegenüber behilft er sich mit den elendesten Auskünften, namentlich dann, wenn sie, wie gewöhnlich, nicht bloss im massorethischen Texte, sondern auch in der Septuaginta und in den anderen alten Übersetzungen vorliegen. Als ob dadurch Unsinn zu Sinn würde! als ob daraus etwas anderes folgte als dass die Septuaginta zu den Psalmen als Textzeuge verhältnismässig geringen Wert hat, da sie bei schwereren Anstössen versagt und die complicirteren Schäden mit der hebräischen Überlieferung teilt.

Vielleicht hat der conservative Wind, der augenblicklich durch die klassische Philologie zieht, auf Baethgen eingewirkt. Indessen die Sache liegt auf jenem Gebiete nicht so wie auf dem des Alten Testaments. Einmal ist hier der Text überhaupt anders beschaffen. Die Schrift fixirt den Laut nicht, überlässt vielmehr die Ergänzung der Vokale subjectivem Verständnis und gibt verkehrter Aussprache Spielraum. Die strenge Syntax fehlt der Prosa, die eigentliche Metrik [1]) der Poesie; das Wortgefüge ist nicht so geschlossen und polirt, dass jedes Mehr oder Minder auffiele. Das Interesse der Leser an den Schriftwerken hat sich sehr gewöhnlich in Überarbeitungen kund gegeben, wodurch die Kritik noch complicirter wird. Der Text ist also hier von vornherein viel unzuverlässiger und schwankender, demnach unsere Stellung dazu freier. Zweitens aber ist der Unterschied im Betrieb und in den Betriebsmitteln der klassischen Philologie, im Vergleich zur Alttestamentlichen, nicht zu übersehen. Die klassische Philologie hat lange Zeit frisch darauf los conjicirt und sich erst vor Kurzem besonnen, dass sie

[1]) Die wahre Aussprache des alten Hebräisch, oder der verschiedenen Stufen desselben, kennen wir garnicht; die ältesten und die jüngsten Texte sind von der spätjüdischen Vokalisation über Einen Kamm geschoren. Und da will man eine sylbenzählende Metrik herstellen, die sowol für das Lied der Debora als für makkabäische Psalmen gelten soll! In Wahrheit war die Form der hebräischen Poesie ebenso wie die der ältesten arabischen das reimlose Sag'. Erst in späterer Zeit wurde die Zahl der Glieder des Verses beschränkter und gleichmässiger.

die handschriftliche Überlieferung bei sehr vielen Schriftstellern noch gar nicht genau und vollständig kenne. Für das Alte Testament gibt es leider nur eine einzige früh für authentisch erklärte Handschrift, über die man höchstens durch die Septuaginta hie und da hinausgeführt wird. Jahrhunderte hindurch hat man jedes Tüttelchen dieser Handschrift für unantastbar gehalten und nicht den geringsten Schreibfehler zu verbessern gewagt[1]). Man hat erklärt und immer wieder erklärt, all und jedes erklärt. Viele Generationen haben einen kaum zu überbietenden Scharfsinn an diese Aufgabe gewandt; auch die Grammatik ist in ihren Dienst gestellt worden, um jede Anomalie durch eine ad hoc aufgestellte Regel zu rechtfertigen. Es ist dadurch eine traditionelle Befangenheit entstanden, deren man schwer bewusst und ledig wird. Man hat sich entwöhnt, an den Bibeltext die Ansprüche gewöhnlicher menschlicher Rede zu stellen, man glaubt auch das sprachlich und sachlich Unmögliche zu verstehn. Unter diesen Umständen ist es oberste Pflicht des Exegeten, das Unverdauliche nicht verdaulich zu finden; eine feine Zunge tut ihm mehr not als ein leistungsfähiger Magen. Dass er erkannte Verderbnisse auch bessere, ist natürlich nicht zu verlangen. Der Umfang der Alttestamentlichen Literatur ist beschränkt, in Folge dessen auch unsere Kenntnis der Sprache. Und nicht überall liegt, wie in den Inschriften, der erste einfache Schade vor; vielmehr ist derselbe sehr häufig verschmiert durch Lesungs- und Heilungsversuche der Späteren. Das Conjiciren ist also ein misliches Geschäft. Aber wenn man nicht bei der blossen Negation stehn bleiben will, so ist es als Notbehelf unentbehrlich. Der Misbrauch, der jetzt in Reaction gegen die Jahrtausende alte Heilighaltung jedes Buchstabens und Punktes und gegen ein eingewurzeltes Vertuschungssystem allerdings einzureissen droht, hebt doch den Gebrauch nicht auf; durch die Zeit und die gemeinsame Arbeit wird die Spreu von dem Weizen schon gesondert werden.

Diese Grundsätze sind bereits von Justus Olshausen mit gewohnter Klarheit dargelegt und von mir nur wegen eines bestimmten Anlasses wiederholt worden. Olshausens klassischer Commentar zu den Psalmen hat meiner Exegese überhaupt die Richtung gewiesen, wie ich auch bei dieser Gelegenheit dankbar anerkenne.

1, 4. „Nicht so die Gottlosen, nicht so!“ Die Septuaginta

[1]) Noch immer gilt hier Vieles für Conjectur, was ein classischer Philolog niemals so nennen würde.

hat das zweite nicht so, welches dem Gliede erst die nötige Fülle gibt, vermutlich nicht aus eigener Macht zugesetzt, sondern in ihrer hebräischen Vorlage gefunden.

2, 6. Die Septuaginta verbindet diesen Vers mit dem folgenden: „ich aber bin zum Könige eingesetzt auf Sion seinem heiligen Berge, ich will u. s. w.“ Diese Fassung vermeidet den jähen Wechsel der redenden Personen in v. 6 und v. 7, und den fatalen Anfang eines Ausspruchs Jahves mit und. Dass sie den gewöhnlich angenommenen Strophenbau stört, ist kein giltiger Einwand. Empfohlen wird sie namentlich dadurch, dass nun im ganzen Psalm der Sprecher der selbe ist, nämlich der Messias. Nicht der zukünftige, sondern der gegenwärtige: nämlich Israel als Erbe Davids und Inhaber der Reichsherrlichkeit der Theokratie. Vgl. Psalm 89. 101. 132. Isr. und jüd. Geschichte 1897 p. 207. An dem Tage, an welchem Jahve Israel (oder David) erwählt und adoptirt hat, hat er ihm den Anspruch auf den Gehorsam der Heiden verliehen; Sion ist der Sitz der Gottesherrschaft auf Erden. Die Rebellion der Heiden kann rein ideal sein und würde dann nur darin bestehn, dass sie die Theokratie noch immer nicht anerkennen. Möglich ist es aber auch, dass ein Ereignis der Gegenwart zu Grunde liegt, dass bestimmte heidnische Nachbarvölker wirklich im Augenblick die Waffen gegen Israel erhoben haben. Dann wäre die Situation nach Psalm 83 zu beurteilen; 2, 2 und 83, 4 ähneln sich im Wortlaut, על משיחו und על עמך sind so wenig verschieden wie לעמו (so zu lesen für למו) und משיחו in 28, 8. Dass der Psalm nicht aus der Person des Autors, sondern aus der Seele der Gemeinde heraus gedichtet ist, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

3, 6. 4, 9. Man erklärt den dritten Psalm für ein Morgenlied, wegen der Perfecta 3, 6, und den vierten für ein Abendlied, wegen der Imperfecta 4, 9. Allein mit Unrecht. Die betreffenden Äusserungen sind vielmehr beide präsentisch und allgemein zu verstehn; der Unterschied der Tempora, der im älteren Hebräisch besteht, wird in den Hagiographen keineswegs streng inne gehalten. Auffallend ist die vollkommene Übereinstimmung der doch sehr eigentümlichen Situation in Ps. 3 und Ps. 4. Hier wie dort spricht ein Heerführer, der nicht bloss mit den Feinden zu tun hat, sondern auch mit dem meuterischen Kleinmut seiner eigenen Leute, die ihm nicht zutrauen, dass er der Gefahr gewachsen sei. Ver-

mutlich deshalb nimmt Budde an, dass die zwei Psalmen mit Unrecht getrennt seien und in Wahrheit ein Ganzes bilden. Er sieht 3, 9 als später zugesetztes Epiphonem an, ohne Zweifel mit Recht.

4, 3. Der Ausdruck βαρυκάρδιοι der Septuaginta kommt im Alten Testament nicht weiter vor, findet sich aber im Codex Bezae Luc. 24, 32: καρδία βεβαρημένη

4, 7. Budde macht darauf aufmerksam, dass der Syrer übersetzt, als ob statt נסה . . פניך stünde כסה . . פניו: „er hat das Licht seines Angesichts vor uns verborgen." Dann würde sich die Rede der Kleinmütigen noch fortsetzen.

5, 11. Dyserincks Änderung der Wortabteilung im zweiten Gliede ist überflüssig, vgl. Iob 18, 7 (Smend).

6, 7. Man kann zweifeln, ob שחה mit Sin oder mit Schin zu sprechen sei. Letzteres heisst im Syrischen und vielleicht auch Prov. 12, 25 liquefieri, ganz entsprechend dem parallelen מסס oder מסה. Die Bedeutung natare, welche שחה mit Sin hat, ist etwas zu stark. Doch scheint es gewagt, hier der Punktation zu widersprechen.

7, 7. 8. Budde will nicht unwahrscheinlich בעבור statt בעברות lesen, und mit Recht nach 82, 2 עדת אלהים statt עדת לאמים. Allerdings ist im letzteren Falle die sachliche Differenz nicht gross, vgl. 29, 1 mit 96, 7.

7, 9. עלי am Schluss bessert Bevan in ענני: „schaff' mir Recht, Gott, nach meiner Gerechtigkeit, und nach meiner Redlichkeit erhör mich!"

8, 2. Für אשר תנה erwartet man ein Adjektiv, welches dem אדיר parallel und von מה abhängig ist. Das schliessende ה könnte aus dem folgenden הודך stammen. Leider lässt sich ein Adjectiv אשרתן nicht nachweisen, obwol die Bildung (aschurtan wie geburtan) unanstössig wäre. Erde und Himmel (= Welt) sind nur wegen des Parallelismus getrennt, wie 73, 25.

8, 4. Smend vermutet שמשך statt שמיך; allein es scheint sich doch um den demütigenden Eindruck zu handeln, den „der gestirnte Himmel über uns", d. h. der Nachthimmel, auf den Betrachter macht.

11, 1. Die von Baethgen gebilligte Lesung der Septuaginta נודי הר כמו צפור taugt nichts. Wie kommen die Leute dazu, David (sit venia verbo) als Femininum zu behandeln? Oder reden sie

gar seine Seele an: „flieh auf einen Berg, Seele Davids, wie Vögel!“ Durch 124, 7 wird diese barocke Auffassung nicht gerechtfertigt. Vielmehr ist der überlieferte hebräische Text vollkommen in Ordnung. Es liegt eine feste Redensart vor, welche auf David angewandt wird. „Wie könnt ihr in Bezug auf mich das Sprichwort gebrauchen: flieht auf euren Berg, ihr Vögel!“ Der Berg passt nur zu den Vögeln, nicht zur Seele und nicht zu David.

12, 4. Lies שפת im Singular.

12, 7. Für לארץ bessert Dyserinck חרוץ und stellt es an den Anfang des folgenden Gliedes. Das vorhergehende בעליל bleibt trotz allen Verhandlungen darüber nach wie vor unerklärt.

14, 4. Bevan liest אכל ולחם als zwei Infinitivi absoluti; ich schliesse mich dem an.

16, 2—4. Man conjicirt gewöhnlich בל בלעדיך (so schon Symmachus) und übersetzt: „mein Gut ist nicht ausser Dir.“ Durch ein solches Ergebnis, eine schwachherzige, eines philosophischen Epigonen würdige Aussage empfiehlt sich die keineswegs leichte Conjectur ganz und gar nicht. Man wird טובתי zum Vorhergehenden ziehen müssen. „Du bist der Herr“ ist unwahrscheinlich im Vergleich zu „Du, Herr, bist mein Bestes“, zumal אדני sonst niemals im Prädikat steht. Der Rest בל עליך gehört zu v. 3 und darf nur so verbessert werden, dass damit zugleich das unmögliche ל vor קדושים verschwindet. Fast ohne alle Änderung ergibt sich dann בליעל כל ק״ „nichtig sind alle Heiligen“. Nach v. 4 erwartet man, dass in v. 3 der Übergang von Jahve (v. 2) zu den Götzen gemacht werde; dieser Erwartung entspricht der durch meinen Vorschlag gewonnene Sinn. Die Heiligen sind die Götter, nichtig sind alle Götter ausser Jahve. Dem כל ק״ entspricht nun im zweiten Gliede ואדירי כל; soll ein Sinn entstehn, so muss ואדירים כלם und weiter חפצו (für חפצי) gelesen werden. Endlich ist noch בארץ, in dem Relativsatz, verbesserungsbedürftig, da es nicht wol bedeuten kann: in der ganzen Welt. Die Richtung der Verbesserung wird durch den Relativsatz im zweiten Gliede angewiesen: die Hehren, an denen sie Gefallen haben. Es wird demnach für בארץ etwa בחרו zu lesen sein. In v. 4 werden die Heiligen und die Hehren geradezu die Götzen genannt, denn dass עצבות diese Bedeutung haben muss, geht aus dem Folgenden klar hervor, wo die Plurale sich nur auf Wesen beziehen lassen, denen man Opfer bringt und deren Namen man anruft. Für ירבו

wäre ירצו zu wünschen und für אחר מהרו vielleicht אחרים אנכי. Ohne einige Gewaltsamkeit geht es bei diesem Emendationsversuch nicht ab; aber sie wiegt leicht im Vergleich zu den grausamen Attentaten, welche die vorhandenen Erklärungen insgesamt auf die Ehre des Dichters, auf die hebräische Grammatik und auf die menschliche Sprache verüben.

„Ich sage zu Jahve: du Herr bist mein Gut! Nichtig sind alle Heiligen, die jene erwählen, und die Hehren insgesamt, an denen sie Gefallen haben. Mögen Andere ihre Götzen vorziehen, ich werde ihnen keine blutigen Trankopfer spenden und ihre Namen nicht auf meine Lippen nehmen.“ Der Psalm stammt aus einer Zeit, wo der Götzendienst, der Abfall zum Heidentum eine grosse Versuchung war, der Manche erlagen. Dem gegenüber kommt die Gesinnung des wahren Israels hier zum Ausdruck. Die Heiden haben die Welt und ihre Güter, Israel hat nichts davon, hat nur Jahve; aber es ist zufrieden mit seinem Teil und stolz auf sein Erbe. Obgleich die Freunde Jahves gefährdet sind, scheint doch eine eigentliche Religionsverfolgung noch nicht ausgebrochen, ein Zwang, den Götzen zu opfern, noch nicht eingetreten zu sein. Die Stimmung ist nicht feindselig und bitter, sondern freudig und getrost, der Ton wahrhaft erquickend gegenüber dem gewöhnlichen Gewimmer darüber, dass die Frommen noch immer darniederliegen und die Gottlosen noch immer oben auf sind. Der Psalm darf dem dreiundsiebzigsten zur Seite gesetzt werden, wenn er auch nicht einen so hohen Flug nimmt.

20, 10. Der mass. Text versteht unter dem Könige hier Jahve selber. Smend hat mich darauf hingewiesen, dass es in einem Fragmente des Clemens Al. heisst: κύριε σῶσον τὸν βασιλέα — τουτέστι τὸν εἰς βασιλέα κεχρισμένον λαόν. Οὐ γὰρ μόνον τὸν Δαβίδ. Διὸ καὶ ἐπάγει· καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν, ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐπικαλεσώμεθά σε. Die Schwierigkeit, die uns bei der Erklärung von Ps. 20 und 21 drückt, ist demnach frühzeitig empfunden worden. Sie besteht in der Stellung, die der König hier einnimmt, als Spitze der Theokratie. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass diese beiden Psalmen nicht aus der Zeit der Könige, sondern aus der nachexilischen Zeit stammen. Die Schwierigkeit würde sich in der Tat am leichtesten heben, wenn der König oder der Gesalbte hier ebenso wie in Ps. 2 die Souveränetät der Theokratie, die Reichsherrlichkeit Israels bedeutete, so wie Theodoret zu 132, 10 sagt: χριστὸν ἐνταῦθα τὴν

βασιλείαν καλεῖ. Bemerkenswert ist, dass sich keine Hindeutung auf eine bestimmte Situation, auf Ereignisse, Lokalitäten etc. findet, dass zwischen Erreichtem und Erwünschtem kein Unterschied gemacht wird. Das עתה 20, 7 schwebt ganz in der Luft. Als Kennzeichen der Sprache kommen in Betracht עליון 21, 8 und חדה 21, 7.

21, 9 ss. Es ist, besonders wegen v. 12, unmöglich, das Du auf Jahve zu beziehen; die Verba drücken nicht so sehr Glaubenszuversicht aus, als vielmehr Hoffnungen und Wünsche, ähnlich wie 110, 6. 7. Die Anrede, die in v. 2—7 tatsächlich an Jahve erging, wechselt also hier und richtet sich nunmehr an den König; den Übergang bezeichnet v. 8. Dann ist לעת פניך v. 10, das sich nicht wol auf den König beziehen lässt, falsch, um so mehr, da im folgenden Satze Jahve als dritte Person erscheint. Ich vermute, dass לעת פניך v. 10 ursprünglich eine Correctur zu את פניך v. 7 gewesen und dann an falscher Stelle in den Text gedrungen ist. Das ותאכלם אש am Schluss von v. 10 hinkt nach.

22, 10. Die Lesart מבטחי 71, 5 ist richtig, aber גוזי 71, 6 bessert nichts. Der Sinn muss sein: du bist mein Hort seit Mutterleibe (Luc. 1, 15. Iob 3, 11), mein Vertrauen, als ich noch an der Mutter Brust lag. Die Gemeinde redet, die Lage ist nicht akut, sondern chronisch, das Thema wie in Isa. 53: Israel von den Heiden verfolgt und mishandelt, aber „from the midst of its desolation crying out upon the greatness of its success". Denn mit v. 20 wechselt die Stimmung; Klage Hoffnung und Dank fliessen aus dem selben Rohr. Ein Volk lebt zugleich in Vergangenheit und Gegenwart und hat auch unter den trübsten Umständen immer noch eine Zukunft. Von der Rettung des Beters d. i. der frommen Gemeinde hängt nicht bloss die Verehrung und Lobpreisung Jahves in den gottesdienstlichen Versammlungen ab, sondern auch die Bekehrung der Heiden.

22, 19. Der Sinn läuft hinaus auf den der deutschen Redensart: sie teilen schon das Fell des Bären (als sei er bereits erlegt).

22, 20. אילותי bedeutet nicht meine Stärke, sondern meine Zuversicht.

22, 25. ענות in dieser Vokalisation ist schwerlich ein hebräisches Wort. Die Septuaginta bietet δέησις, damit übersetzt sie 9, 13 צעקת. Das anfangende צ lässt sich leicht aus dem Schluss des vorhergehenden Wortes entnehmen.

22, 26. מאתך ist anstössig, nicht bloss wegen des gezierten Ausdrucks, sondern auch wegen der Anrede an Jahve, von dem vorher in v. 25 und auch nachher in יראיו v. 26 als dritter Person gesprochen wird. Man erwartet: ich will seinen Ruhm verkündigen.

22, 30. Für דשני liest Dyserinck ישני = die in der Erde schlafen. Diese Lesart wird in der Tat vorausgesetzt durch die Schlussworte: alle die zum Staube (d. i. zur Grube) herabgefahren sind und ihr Leben (in den Verfolgungen um Jahves willen) nicht erhalten haben. Wenn jedoch hier wirklich wie in Dan. 12, 12 von der Teilnahme der jüdischen Märtyrer an der Herrlichkeit der messianischen Zeit die Rede wäre, so dürfte es nicht heissen: „sie werden niederfallen, sie werden sich beugen“; sondern wenigstens zunächst erst einmal: „sie werden aus ihren Gräbern aufstehn und leben“. Die Verba in v. 30 weisen mit Entschiedenheit darauf hin, dass die Heiden noch Subject sind. Dann ist דשני (so alle Versionen) richtig und ישני fällt. Damit fallen aber zugleich die Schlussworte, welche wie gesagt die Lesart ישני הארץ voraussetzen und dieselbe mit einer sehr erklärlichen Genugtuung über dieses in den Psalmen einzig dastehende Zeugnis der Auferstehung paraphrasiren. Nur עפר wird der Interpolator vorgefunden haben; er selber hätte wol בור oder שחת gesagt. Also: „gewiss, vor ihm werden sich alle Fetten der Erde niederwerfen, vor ihm sich beugen in den Staub.“

23, 1. Der Hirt weidet die Heerde, nicht ein einzelnes Schaf; also redet Israel. Der Mann mit dem kranken Lamm auf der Schulter, in den römischen Katakomben, stammt nicht aus der Bibel, so wenig wie die Mutter mit dem Kinde. Die Bibel kennt nur ποιμένες λαῶν; so auch Ev. Ioa. 10.

27, 10. Vgl. Isa. 63, 16.

30, 1. In die gewöhnliche Überschrift Psalm Davids eingesprengt hat sich eine andere erhalten, die im Widerspruch dazu steht, also eigenartig und wertvoll ist: Lied auf die Tempelweihe. Mit der Tempelweihe kann nicht die salomonische gemeint sein, die nicht חנכה genannt wird und auch nicht zusammenfiel mit Rettung aus grosser Not, sondern nur die makkabäische. Man wird diesen Ansatz und Anlass des Psalmes nicht für unmöglich erklären können. Es ist darin zwar nirgend von der Restauration des Gottesdienstes selber die Rede, wol aber beständig von der sie bedingenden Hauptsache, von dem unvermuteten Sturz

der frommen Gemeinde aus vermeintlicher Sicherheit und von ihrer wunderbaren Rettung aus drohender Vernichtung; sie weiss nicht wie ihr geschehen ist, glühender Rettungsdank ist ihr beherrschendes Gefühl. Das passt vollkommen für die behauptete Situation. Man braucht ja nicht anzunehmen, dass das Lied ausdrücklich für die Hanukka bestellt und geliefert, sondern nur, dass es in jener Zeit gedichtet und hernach passend gefunden ist, um entweder schon bei der Wiedereinweihung des Tempels selber oder bei dem zum Andenken daran eingesetzten Erinnerungsfeste benutzt zu werden. Auch das Fehlen des kriegerischen Enthusiasmus in unserem Psalme kann nicht befremden, wenn er aus dem Kreise der Asidäer (30, 5) stammt, welche nicht aktiv am Kampf teilgenommen hatten und sich von den makkabäischen Patrioten schieden, als diese mit der Restauration des Gottesdienstes nicht zufrieden waren, sondern die Fremdherrschaft abzuschütteln strebten. Am wenigsten verschlägt der Einwand, dass hier ja von Genesung einer Person aus schwerer Krankheit die Rede sei; er beruht auf gänzlichem Misverständnis. Natürlich ist es von grosser Bedeutung, dass der makkabäische Ursprung eines Psalmes hier einmal durch alte Tradition wahrscheinlich gemacht wird.

30, 8. Leichter als mein Vorschlag ist der Giesebrechts העמדתי, im Hophal.

31, 6. Die Worte פדיתה אותי sind zu streichen. Sie fügen sich nicht in den Zusammenhang und widersprechen dem Sprachgebrauch des Psalters. Denn את vor Pronominalsuffixen kommt ausser 106, 46 niemals so vor; in 27, 4. 67, 2 liegt die Sache anders. Sonst finden wir stets die Verbalsuffixe.

31, 11. Für עוני scheint die Septuaginta עניי (mein Elend) gelesen zu haben, vielleicht besser.

31, 12. Für מאד liest Lagarde מנד und zieht es zum folg. Gliede.

32, 4. Olshausen schlägt לשוני vor für לשדי.

32, 8. Delitzsch bemerkt, dass die Septuaginta hier יעץ mit ἐπιστηρίζειν übersetze, wodurch sie Prov. 16, 30 עצה wiedergebe. Ohne Zweifel hat sie איעצה von עצה abgeleitet oder einfach אעצה gelesen. Ob aber mit Recht, lässt sich bezweifeln. Denn עצה wird Prov. 16, 30 nicht in dem freundlichen Sinn gebraucht, der hier im Psalm erfordert wird; ausserdem lässt sich die Bedeutung fixiren überhaupt nicht recht erweisen.

33, 7. Olshausen fasst כנד richtig als כנאד (wie in einem

Schlauche) auf; denn es ist nicht von dem Wunder beim Durchgang durch das Rote Meer die Rede. Ebenso die Septuaginta. Ich habe versäumt, dies in den Critical Notes zu sagen und die nicht von mir stammende Vokalisation im Text zu corrigiren.

35, 16. Meinen Vorschlag zu 35, 15. 16 halte ich aufrecht, nur ist vielleicht besser לעוג לעגו zu stellen.

37, 7. התחולל hat nicht die hier erforderliche Bedeutung, ein Derivat von יחל ist zu erwarten.

37, 20. Die Emendation kiqôd kurim ist evident: „die Feinde Jahves sind wie Brand der Öfen, vergehn im Rauch." Es gehört eine gelinde Verstockung dazu, dem gegenüber schweigend bei der unhebräischen und im Zusammenhang unmöglichen Aussage zu beharren: „die Feinde Jahves sind wie Pracht der Auen."

37, 35. Der Sinn muss sein: „ich sah einen Gottlosen wachsen und grünen wie eine Ceder des Libanon." Ohne Zweifel ist nicht bloss עריץ verderbt, sondern auch מתערה. Durch arabisches urva kann letzteres nicht gerettet werden; denn das bedeutet eigentlich den letzten Anhalt, wenn alles andere Futter versagt, und nur durch Metapher eine arbor perennis et semper virens.

37, 37. Nach 25, 21 ist die Abstractform der Adjectiva zu vokalisiren, und nach שמר zu lesen רעה, mit ʿAin, im aramäischen Sinn.

38, 3. Für das tautologische תנחת wäre תכבד zu wünschen.

38, 9. Olshausens Verbesserung von לבי in לביא macht es erforderlich, שאגתי nicht als Verbum, sondern als Substantiv aufzufassen.

39, 14. Baethgen ändert השע mit Recht in שעה, nach Iob 7, 19. 14, 6.

40, 7. 8. Aus dem Exil ist der Knecht gerettet, eine unvergleichliche Tat Jahves! v. 2—6. An dem gebührenden Dank dafür hat es der Knecht nicht fehlen lassen v. 7—11. Trotzdem sitzt er nun wieder in grosser Not und bittet um schnelle Hilfe v. 12—18. Aus dieser Inhaltsübersicht erhellt, dass in v. 8 nicht der zukünftige Messias seinen Advent verheisst, wie er in den Propheten geweissagt sei. Der Vers enthält vielmehr den Gegensatz zu v. 7 und wird erläutert durch v. 9: Opfer und Gaben sind nicht der richtige Dank für die Rettung, sondern Gehorsam gegen den Willen Jahves (und laute Verkündigung seiner Gerechtigkeit und Gnade v. 10. 11). Also kann בספר כתוב עלי nur bedeuten:

das mir vorgeschriebene Buch. Das erste Glied von v. 8 hat weder an sich Sinn, noch lässt es sich mit dem zweiten in vernünftige Verbindung bringen; denn dass er mit der Bibel unter dem Arm zum Gottesdienst gekommen sei, hat der Dichter schwerlich sagen wollen. Zu v. 8b fügen sich aber sehr bequem die Worte אזנים כרית לי, die sich hinwiederum in v. 7 nicht unterbringen lassen: „du hast mir Ohren gebohrt (d. i. die Ohren geöffnet, Einsicht und Willigkeit gegeben, vgl. das persische sufte gôsch) durch das mir vorgeschriebene Buch." Da v. 8 a mit den zwei ersten Buchstaben von אזנים, aus denen hier eine ganz unbrauchbare Zeitpartikel geworden ist, beginnt, so ist es vielleicht nicht allzu gewagt, אזנים כרית לי als richtige Variante zu אז אמרתי הנה באתי anzusehen. Man muss dann annehmen, dass ein Verderbnis vorliegt, welches durch Deutungs- und Heilungsversuche verschlimmert worden ist. Die Buchstaben א ז מ ר ת kehren in der gleichen Reihenfolge in beiden Varianten wieder. Ein הנה wäre vor אזנים gut zu gebrauchen.

42, 5. אדדם soll Medium von דארא sein. Aber das könnte nur trippeln bedeuten; man müsste mindestens das Aktivum herstellen, d. h. das erste Daleth ohne Dagesch lesen. Ein passender Sinn würde freilich auch damit nicht gewonnen.

49, 6. אירא wird durch v. 17 bestätigt. Budde empfiehlt nach 73, 3 אראה. Das würde zu übersetzen sein: warum soll ich mich laben am Tage des Unglücks?

49, 8. יפדה als Niphal könnte nur Passiv sein, und dann müsste auch יתן passivisch gefasst werden. „Kein Mensch kann gelöst und für keinen Menschen kann Geschenk an Gott gegeben werden."

49, 12. Nach Bevan (Daniel p. 201 n. 1) hat W. R. Smith אדמות in אדמות ändern wollen: „man liest ihre Namen auf Grabsteinen." Ich finde nicht, dass diese Aussage im Zusammenhange von Bedeutung ist, obwol ja allerdings in den ersten beiden Gliedern von Gräbern die Rede ist.

49, 15. Baethgen ändert שתו mit Recht in יחתו: sie fahren herab. Anstössig ist an seiner Stelle כצאן. Man kann sagen: wie Schafe werden sie abgeschlachtet, aber nicht: wie Schafe fahren sie zur Hölle. Die Schafe fahren überhaupt nicht zur Hölle, da sie nicht begraben werden; um so weniger können sie in diesem Punkte das Vorbild der Menschen sein. Und wollte

man den Sinn des Vergleichs abschwächen zu dem einfachen heerdenweise, so würde auch das hier nicht passen; denn die gemeinten Gottlosen sind vielmehr einzelne hervorragende Leute. Das כצאן gehört vermutlich zu dem folgenden ירעם, als ein Interpretament, welches die richtige Ableitung von רעה sichern und die falsche von רעע verhüten will. Am Schluss lies זבל למו für מזבל; ein über der Linie nachgetragenes Mem ist verstellt worden.

50, 11. זיז wird von der Septuaginta 80, 14 mit μονιός wiedergegeben, woraus ὄνος corrumpirt ist. Die selbe Corruption findet sich an unserer Stelle in der Quinta: ὄνος μονιός.

50, 23. Ich habe שם דרך nach v. 14 in שלם נדרו verwandelt; vgl. meine critical notes zu 85, 14. 109, 5. Der Einwand Baethgens dagegen erledigt sich durch die Bemerkung, dass die Zahlung der Gelübde überall in den Psalmen in Preis und Dank gegen Jahve und nicht in Opfern besteht (22, 16. 56, 13. 61, 6. 9. 65, 2. 107, 22. 116, 14). Ein anderes Bedenken ist mir selber aufgestiegen. Man sollte denken, die Zahlung der Gelübde sei die Folge, nicht die Bedeutung des Schauens Gottes; indessen das würde am Ende auch gegen das parallele זבח תודה eingewandt werden können. Der formelle Grund, nach dem ich mich gerichtet habe, die Analogie des Refrains v. 23 mit v. 14, scheint mir entscheidend zu sein. Die Vorschläge ותם דרך oder וישר דרך sind vergleichsweise trivial.

52, 4. Der Vers scheint dreigliedrig zu sein. „Du sinnst Verderben, deine Zunge ist wie ein gewetztes Scheermesser, du Ränkeschmied.“ Die Synonymie von תער und מורה hat mich früher einmal zu der Vermutung veranlasst, dass מורה phönicische Aussprache von מערה sei, wie Μωχα für מעכה.

52, 7. יחתך wird von חתה abgeleitet werden müssen.

56, 16. נשא in der Bedeutung erravit existirt nicht, השיא ist von שוא abzuleiten, wie הניח von נוח. Übrigens ist das Ketib hier wenigstens insofern im Recht, als es in ישימות ein einziges Wort sieht.

56, 1. אלם רחקים ist mit ים רחקים 56, 6 zu vergleichen und beides zu verbessern in אים ר" ferne Länder.

57, 4. 5. Olshausen hat erkannt, dass חרף שאפי in v. 4 nicht an seiner Stelle ist, und ebenso, dass נפשי in v. 5 isolirt steht, da man mit der Seele nicht liegt und ich selbst keinen Sinn hat. Wenn man חנף שאף liest und es mit נפשי verbindet, so ist geholfen: „der Ruchlose schnappt nach meiner Seele.“

58, 3. בלב ist unmöglich. Baethgen ändert es in כלכם und übersetzt: „ja ihr alle verübt sogar Frevel.“ Das sogar ist erschlichen; das Losreissen des Satzes von בארץ gewaltsam, und der gewonnene Sinn nicht bloss lahm, sondern auch unpassend. Denn es handelt sich hier nicht um die Frevel-verübenden, die erst v. 4 an die Reihe kommen, sondern um die Regenten der heidnischen Völker oder vielmehr um deren Gegenbilder im Himmel. Diese verletzen ihre Pflicht nicht dadurch, dass sie die Frevel selber verüben, sondern dadurch, dass sie sie in ihrem Machtgebiet geschehen lassen und nicht einschreiten, um Recht und Ordnung herzustellen; sie sind verantwortlich für die Zustände, die in der ganzen heidnischen Welt (mit Ausnahme der von Jahve regierten Theokratie) herrschen, sowie sie von v. 4 an geschildert werden. Meine Emendation בלבול, die leichter ist als die Baethgens, gibt den nötigen Sinn: „ihr stiftet vielmehr Wirrwarr auf Erden und übt kein gerechtes Gericht“, füllt darum eure Stelle nicht aus und macht erforderlich, dass Jahve selber zum Rechten sehe. Dass בלבול sonst im A. T. nicht vorkommt, verschlägt nichts; es ist die gewöhnliche von jedem Piel oder Quadriliterum ableitbare Abstractforn von בלבל, entsprechend dem aramäischen bulbâl, sowie schillûm dem schullâm. Eine ältere Aussprache ist erhalten in talmûd und targûm.

58, 8. Das Aleph in jimmaes ist eingeschoben, um Anschluss an die Sylbenzahl und die Vokalisation des normalen jikkateb zu gewinnen; ähnlich wie in der arabischen und aramäischen Participialform qâim.

59, 8. Für יביעון ist die nächstliegende Verbesserung יפעון.

60, 11. Wincklers Vorschlag עד מצור wird durch das parallele עד ארום bestätigt. Die Feinde sind die Seleuciden; die geschlagenen Makkabäer wünschen, sich auf ptolemäisches oder nabatäisches Gebiet retten zu können.

68, 7. Für מושיב liest Lagarde mit Recht משיב, nach v. 23. Es handelt sich hier nicht um die Heimkehr aus dem Exil, die unter ganz anderen Umständen geschah, sondern um die 1. Macc. 5 erzählte Überführung gewisser Judenschaften der Diaspora nach Jerusalem. Die Witwen und Waisen v. 6 sind die selben wie die Verlassenen und Gefangenen v. 7, nämlich Juden, die ausserhalb Judäas unter den Heiden wohnen und von ihnen bedrängt werden. Sie sind die Menschenbeute v. 19, die Jahve von einem siegreichen

Feldzuge, bei dem seine Krieger in Blut gewatet haben (v. 24), heimgebracht hat. Der Feldzug ist von Jerusalem ausgegangen und hat durch Wüsten (v. 5) geführt, nach Basan. Von Basan ist die dort gefährdete Diaspora nach Jerusalem übergeführt (v. 23), mit Ausnahme einiger Eigensinniger, die lieber in der Einöde des Heidentums haben wohnen bleiben wollen (v. 7. 19). Basan war der Sitz der jetzt niedergeworfenen Feindschaft gegen Jahve; Jerusalem hat über Basans Neid triumphirt (v. 16. 17). Israel ist die Tempelgemeinde, es gibt keinen König, sondern nur Vorsteher (v. 28). Wunderbar ist der Sieg der bis dahin so unkriegerischen Juden über die Kriegsfürsten (v. 13 s. vgl. Zach. 9. 10); die friedliche Hausfrau hat das befremdliche Geschäft Beute auszuteilen, die Taube (ebenfalls = Israel 74, 19) hüllt sich in das Gold und Silber, das sie den Raubvögeln abgenommen hat. Dies Alles erinnert sehr auffällig an die Erzählung 1 Macc. 5: aus Neid und Eifersucht über den unerwarteten Aufschwung der Theokratie unter den Maccabäern sind die Heiden von Basan über die unter ihnen wohnenden Judenschaften hergefallen; Judas unternimmt einen Zug durch die Wüste um die gefährdeten Brüder zu retten; es gelingt ihm nach blutigen Siegen, sie nach Jerusalem überzuführen. Von dem gleichzeitigen Zuge Simons nach Galiläa ist im Psalm keine Rede, wenn nicht die Nennung der Fürsten Issachars und Zebulons (v. 28) darauf anspielt[1]. Unter dem Tier des Rohrs v. 31 wird die seleucidische Macht zu verstehn sein, schwerlich Ägypten, denn dies scheint nach v. 32 friedlich und freundlich gesonnen. Der Psalm ist gedichtet für eine Procession, wodurch der Sieg im Tempel gefeiert wurde.

69, 5. Es liegt nach dem vorhergehenden Parallelglied nahe in מצמיתי einen Vergleich zu sehen. Der Syrer hat מעצמותי conjicirt; sehr unglücklich, da die Knochen des menschlichen Leibes niemals, wie die Haare, für zahllos gegolten haben können. Ewalds מצמתי ist aber ebenfalls bedenklich, denn wenn צמה auch vielleicht Locken bedeutet, so ist es doch immer etwas nur der Frauentracht Eigentümliches.

69, 15. „Von meinen Feinden“ stimmt nicht zu den Bildern, mit denen es coordinirt ist. Darum schlägt Bevan שאון vor, für

[1] Der Zug bedeutete vergleichsweise wenig; im ersten Maccabäerbuch wird Simon geflissentlich in den Vordergrund gerückt. Doch ist auch in 1. Macc. 5 das Hauptinteresse auf Judas gerichtet.

שנאי. Dies wechselt 20, 3 allerdings mit יון; aber ich zweifle trotzdem, ob es eine ähnliche Bedeutung wie טיט oder יון haben kann.

69, 51. Baethgen vokalisirt mit Recht nâd statt nûd.

69, 23. Lies ולשִׁלּוּמִים nach 73, 12. Iob. 16, 12.

69, 27. Für יספרו ist das Perfectum Qal יספו zu ändern.

69, 33. „Schaut es, ihr Frommen, und freut euch, ihr Gottsuchenden, und euer Herz lebe!" Es sind Imperative anzunehmen, und לבבכם zu belassen.

69, 34. שמע ist Perfectum wie בזה.

81, 22. Der Septuaginta (Lucian) folgend setzt Baethgen nach אודך ἐν λαοῖς κύριε ein. Dadurch entsteht ein besserer Versbau, indem nun das überfüllte erste Glied in zwei Glieder aufgelöst werden kann.

72, 1. Besser singularisch משפטך.

72, 16. לבנון פרי (so zu lesen) ist gleichsam der Plural von עץ פרי und bedeutet Obstwald. Man denke an den Eindruck der italienischen Landschaft, etwa bei Florenz. Die Berge von Jerusalem waren einst auch in dieser Weise bewaldet.

72, 17. Auch hier, wie 71, 22, vervollständigt Baethgen den letzten Satz nach der Septuaginta und löst ihn in zwei Glieder auf: alle Geschlechter der Erde sollen sich mit ihnen segnen, alle Völker ihn glücklich preisen.

73, 10. Schreib mit Budde מים מלאים.

73, 20. אדני kann nicht das Subject zu הקיץ und den folgenden Verben sein. Ich habe angenommen, dass es auf Grund falscher Auffassung des Sinns eingesetzt sei. Budde corrigirt es in אינם.

73, 24. Man braucht keine Worte darüber zu verlieren, dass אחר כבוד nicht übersetzt werden darf: hernach zu Ehren. Was soll auch hernach bedeuten? nachdem du mich nach deinem Rat geführt hast? Das ist doch keine Schande und kein Unglück. Mein Emendationsvorschlag befreit uns zwar von einer unmöglichen Construction und von einem fremdartigen Gedanken, unterliegt aber auch Bedenken.

73, 28. Um all deine Werke zu erzählen ist ein wenig angemessener Schluss.

74, 11. Man muss das Vau vor ימינך streichen und das

Wort zum folgenden Gliede ziehen, als Object des ans Ende gestellten Imperativs, welcher bedeuten muss: zieh hervor!

74, 13. תנין ist im Singular zu lesen, wie לויתן v. 14; die Hydra hat mehrere Köpfe.

74, 14. Für לעם liest Hitzig richtig לעם (Frass); die ציים müssen Wüstentiere sein. An das sonderbare לעם לציים hat sich der eschatologische Mythus angeschlossen (4 Esd. 6, 52. Apoc. Baruch § 29); wie so häufig ist auch hier der Midrasch der Ursprung solcher Phantastereien gewesen. Der berichtigte Wortlaut des Verses ist nach Ezech. 32, 4 zu verstehn und hat nichts von Mythologie an sich, braucht darum auch nicht beanstandet zu werden. Der Leviathan ist Bild für Ägypten.

75, 10. Lies אגיל für אגיד.

77, 11. Vielleicht שנת das Schlafen?

78, 9. Der Vers wird von Hupfeld und Hitzig gestrichen.

80, 17. Subject zu יאבדו sind die Heiden.

81, 16. Für יכחשו לו lies יכשלו: sie müssen zu Fall kommen.

81, 17. Entsprechend dem חלב חטה muss צור דבש Status cstr. und Genitiv sein; also ist צוף דבש zu ändern, nach Prov. 16, 24. Baethgen verweist zum Schutz des überlieferten Textes auf Deut. 32, 13. 14. Aber dort wird nur die alte Redensart Milch und Honig umschrieben und von Mark des Weizens ist gar keine Rede. Höchstens liesse sich aus Deut. 32, 13 erklären, wie die falsche Lesart in unserem Psalm entstanden ist.

82, 1. Besser אלים im Plural.

82, 7. Baethgen behauptet, Engel (richtiger: Götter) könnten nicht sterben, also seien menschliche Könige gemeint. Was bedeutet denn v. 7: wie Menschen? Vielmehr wenn die Nationen und Reiche untergehn, so sterben auch die Götter, ihre Genii im Himmel. Vgl. Isa. 24, 21. 22.

83, 7—9. Die Völker, die sich gegen die Juden erhoben haben, wohnen vorzugsweise im Ostjordanlande und sind wesentlich Araber, Ismaeliten und Hagarener; der arabische Name Gebâl für das alte Land Seir ist bezeichnend, Edom Moab Ammon Amalek sind halbe oder ganze Archaismen. Daneben werden Philister und Tyrier genannt; im Hintergrund stehn die Assyrer, d. h. die seleucidischen Syrer. Die Situation entspricht der von 1 Macc. 5, aber der Psalm ist nicht wie Ps. 68 nach dem Siege gedichtet, sondern vor dem Kampf.

83, 10. 11. Da die Feinde wesentlich Araber sind, so werden sie mit den alten Midianiten verglichen. Denn ausschliesslich von Midian ist hier die Rede. Das zweite Glied von v. 10 ist zu streichen, da v. 11 ss. sich unmittelbar an v. 10 a anschliesst. Für Endor wird man Enharod herstellen müssen. „Tu ihnen wie den Midianitern, die in Enharod vernichtet wurden, die zu Dünger für den Acker dienten; mach ihre Fürsten wie Oreb und Zeeb etc."

84, 5. Für עוד spricht die Septuaginta עַד: ewiglich.

85, 2—4 steht auf gleicher Linie mit v. 10—14 und ist Gegenwart; dazwischen liegt v. 5—9 in einer früheren Zeit, die lebhaft vergegenwärtigt wird.

86, 11. Baethgen beruft sich mit Recht auf Hier. 32, 39, zum Beweis dafür, dass hier Israel in 1. Sing. von sich redet.

87, 4—6. Die Juden sind zerstreut in aller Welt, aber sie behalten doch Fuss in Sion; Sion bleibt ihrer aller Heimat, wo sie auch wohnen mögen. In v. 4. 5 wird gesagt: „in Ägypten und Babel wohnen Bekenner Jahves, in Philisterland, Phönicien und Kusch — aber Sion nennt ein jeder seine Mutter und ein jeder hat dort Geburtsrecht." Der selbe Gegensatz wiederholt sich noch einmal in v. 6. 7. „Jahve schreibt an im Völkerbuch: dieser ist da und jener dort gebürtig; aber Vornehme und Geringe, ihrer aller Heimat ist in dir, Jerusalem!" Vor יאמר v. 5 muss אם eingesetzt werden, nach einem Wink der Septuaginta. Das Völkerbuch v. 6 ist die von Jahve geführte Bürgerliste seiner unter den Völkern versprengten Untertanen. Der Satz זה ילד שם v. 6 hat den hier durchaus erforderlichen distributiven Sinn nur, wenn er zweimal hinter einander steht; die Wiederholung scheint durch Versehen übergangen, dann am Rande nachgetragen und schliesslich an falsche Stelle geraten zu sein, nämlich an den Schluss von v. 4. Die Worte ושרים כחללים v. 7 bezeichnen die Gesamtheit durch zwei Hälften; für מעיני lies מעונם. Damit sind wenigstens einige Hauptschwierigkeiten erledigt, auf Grund des mit Sicherheit zu ermittelnden Gesamtsinnes. Baethgen verkennt diesen gründlich, indem er den Psalm als messianische Weissagung betrachtet. Zu meinen Vorschlägen nimmt er nur insofern Stellung, als er behauptet, das μήτηρ Σιών der Septuaginta in v. 5 sei aus μὴ τῇ Σιών entstanden. Ich habe nichts dagegen, nur vermisse ich den Beweis.

88, 2. Besser שועתי יומם (Weir, Bevan).

89, 6. Nach dem zweiten Gliede wäre im ersten zu erwarten: im Himmel.

89, 8. Es ist רב zu lesen und mit ונורא zu verbinden.

89, 9. חסין fällt auf, die Vokalisation wagt nicht, es als hebräisch anzuerkennen. Nach dem folgenden אמונה ist חסיד zu vermuten, wegen der stehenden Verbindung חסד ואמת.

89, 17. Baethgen ändert mit Recht ירומו in ירננו.

89, 20. Das folgende Gotteswort fasst den Hauptinhalt der auf David bezüglichen Weissagungen zusammen und citirt nicht etwa eine bestimmte einzelne. Selbst wenn man לחסידיך in den Singular verwandelt, bedeutet er doch nicht „zu Nathan", sondern „in Bezug auf David". Der Plural (16, 10) würde sich auf Israel als Erben Davids beziehen. Natürlich heisst dann בחזון nicht „im Gesicht", sondern „durch die Prophetie".

89, 39. 40. Die Verheissung von dem ewigen Bestande der Dynastie Davids blieb unerfüllt und wurde nun von der Eschatologie, wie gewöhnlich, transponirt, d. h. in diesem Fall auf Israel übertragen. Die Theokratie oder Sion trat an die Stelle des Königshauses. Den alten Ausdrücken wurden andere Begriffe untergelegt; משיח selber bekam einen weiteren Sinn. David wurde das Symbol der theokratischen Reichsherrlichkeit, und nicht sein Geschlecht, sondern Israel galt als deren Inhaber von Gottes und Rechts wegen. Ohne Empfindung irgend eines Unterschiedes wird v. 39 von David auf Israel übergegangen, als wenn es sich von selbst verstünde, dass Israel der Erbe der Verheissungen Davids sei. Vgl. Ps. 132.

89, 45. Baethgen verbessert מטהרו sehr gut in מטה ידו.

89, 48. Aus Versehen habe ich es in der Critical Edition unterlassen אני in ארני zu corrigiren.

90, 1 ss. Der Inhalt des Psalms ist Empfindung und Stimmung, der Gedankengang schillert und lässt sich schwer fixiren. Man hat auszugehn von v. 13—17. Die Gemeinde redet, die bereits auf viele Generationen zurücksieht; schwerer Druck lastet seit lange auf ihr, Jahve zeigt sein Tun (sein Gericht und seine Hilfe) nicht, er hat sein Angesicht verborgen. Sie hat trotzdem keine andere Zuflucht als zu ihm, dem ewigen, allen Wechsel überdauernden Gotte: dieser Fundamentalsatz eröffnet den Psalm. Er soll illustrirt werden durch die Antithese, die Vergänglichkeit des Irdischen. Aber dieses Thema wird dann für sich behandelt und unter den durch das Vorhergehende nicht motivirten, sondern ganz

neuen Gesichtspunkt gestellt, dass sich der Zorn Gottes in der kurzen Dauer des menschlichen Lebens zeige. Ursprünglich ist der Zorn Gottes nicht darin empfunden, sondern (nach v. 13—17) in etwas viel Speciellerem, in dem geschichtlichen Unglück Israels. Aber unter der Last dieses Unglücks ist eine trübe Stimmung entstanden, die überall im Bereich des Menschentums den göttlichen Zorn wirken sieht. Dadurch verliert das Geschick Israels seine Besonderheit und subsumirt sich unter die allgemeine Trübsal, der das ganze menschliche Geschlecht in Folge des Todesverhängnisses unterliegt. Ähnliche Übergänge finden sich im Buch Hiob; doch wird gewöhnlich das allgemeine Elend des menschlichen Lebens als Motiv benutzt, um ausserordentliche Steigerungen desselben abzuwenden (89, 48. 49). Am Schluss des Psalmes tritt der israelitische Ausgangspunkt und der praktische Zweck wieder hervor.

90, 5. 6. „Du triffst sie wie ein Wetter — sie verfallen in Schlaf, noch am Morgen der treibenden Pflanze gleich; am Morgen blüht sie und treibt, gegen Abend welkt sie und verdorrt.“ So windet Baethgen sich durch den Text, indem er sich allerhand Freiheiten erlaubt, ohne doch zu mehr als dem falschen Schein eines Verständnisses zu gelangen. Ich habe gezeigt, dass Sinn entsteht, wenn man in v. 5 einen Buchstaben einsetzt. „Das Geschlecht der Menschen wandelt sich, sie sind wie spriessendes Kraut, das am Morgen grünt und spriesst, am Abend welkt und verdorrt.“ Das בבקר scheint in v. 5 überflüssig und aus v. 6 eingedrungen zu sein.

90, 7. Vielleicht ist es richtig, dass כלינו nach נבהלנו interpretirt werden muss: wir sind zu Tode erschrocken. Aber trotzdem wird der Zorn Gottes hier nicht in einem besonderen Ereignis erkannt, sondern in der allgemeinen Tatsache, dass der Tod allem Leben ein Ziel setzt. Das ist etwas ganz Neues im Alten Testament, denn Gen. 2. 3 hat keine Wirkung geübt.

90, 12. Der Gedanke „auf dass wir klug werden“ könnte kaum verschrobener ausgedrückt werden als durch die Wendung „dass wir bringen ein Herz der Weisheit“. Auch sagt der Hebräer nicht ein Herz der Weisheit für ein weises Herz. Richtig ist vielmehr das Ketib aufzufassen: „dass wir eingehn in das Tor der Weisheit.“

90, 13 שובה, nämlich von dem speziellen Zorn gegen Israel.

Denn von dem über alle Menschen verhängten Todesurteil abzugehn kann Jahve nicht gebeten werden.

91, 9. In der notwendigen Emendation מחסך habe ich, wie Smend mir nachweist, einen alten Vorgänger. Lowth sagt am Schluss einer langen Note De sacra poesi p. 340: Quid si autem legamus unius tantum literae mutatione מחסך? „Nam tu (i. e. te quod attinet) Jehova spes tua!“ Quam emendationem mihi proposuit Jacobus Merrick, qui versionem Psalmorum carmine vernaculo iam absolvit: opus eximium, multis eruditionis artis ingenii luminibus distinctum.

91, 16b = v. 8b. Hier ist der Ausdruck positiv, dort negativ.

101, 3—6. In diesem Stück ist der von Budde so genannte Kina-vers unverkennbar. Baethgen sucht ihn überall durchzuführen. In v. 2. 7 und 8 gelingt es auch mehr oder weniger leicht, nur nicht in v. 1. Denn wenn man nach der Septuaginta das schliessende אזמרה zu v. 2 zieht, so entsteht ein unannehmbares Asyndeton, und man wird ausserdem genötigt, dem אשכילה den unpassenden und im Parallelismus unmöglichen Sinn „ich will singen“ aufzudrängen. — Übrigens werden in v. 2 die Worte „wann kommst du zu mir“ durch den Kina-vers als echt erwiesen. Der Sinn muss sein: ich will auf den richtigen Weg achten, in der Hoffnung, dann bald dein Angesicht, deine Ankunft zum Gericht, zu schauen. Das ideale Israel redet, wie Baethgen mit Recht annimmt.

109, 2 רשע ist Abstractum. Die Feinde sind Juden, sie arbeiten mit Verläumdungen und falschen Anklagen gegen den Beter, der Liebe gegen sie gehegt und ihnen Liebe erwiesen hat. An ihrer Spitze steht ein Einzelner, das Haupt der Partei, gegen den die Flüche v. 6 ss. sich richten. Dieser Singular wird ohne weiteres dem vorangegangenen Plural substituirt.

109, 6. Zur Rechten des vor Gericht Stehenden stellt sich keineswegs bloss der Ankläger (v. 6), sondern auch der Anwalt (v. 31); es bedeutet also sibi vindicare, für sich reklamiren, sowol im feindlichen, als im freundlichen Sinn. Da dem שטן v. 6 in v. 31 Jahve gegensätzlich entspricht, so kann man nicht umhin darunter den Satan zu verstehn, der dann auch mit רשע andeutungsweise bezeichnet sein muss. Der Process ist wie gewöhnlich ein metaphorischer. Das hindert indessen nicht, anzunehmen, dass die Verläumdungen und Anklagen gegen den Beter bei Hofe angebracht

sind, in Alexandria oder in Antiochia. Das war ja die gewöhnliche Weise, wie die rivalisirenden Parteien und Parteihäupter in Jerusalem einander bekämpften.

109, 8. Die Bedeutung Amt für פקדה liegt weit näher als die Bedeutung Habe, welche durch Isa. 15, 7 durchaus nicht gesichert ist. Der ehrgeizige Streber, von dem hier die Rede ist, hat schon eine hohe Stellung, will aber noch höher hinaus: dabei soll er zu Fall kommen.

109, 16 נכאה ist eine Combination von נכא und נכה. Man kann natürlich die beiden Schreibungen nicht vereinigen, sondern muss zwischen ihnen wählen.

109, 24 משמן ist dem vorangehenden מצום parallel und kann darum nicht bedeuten: מבלי שמן.

109, 31. Lies ממשפטו vor seinem Widersacher. Das Poel שופט wird von den Parteien gesagt, die mit einander rechten (Iob 9, 15).

118, 11. Der Vers ist eine inhaltslose Wiederholung; fatal wirkt die bloss grammatische Differenzirung des Verbs im ersten Gliede. Das genügt aber wol nicht als Grund ihn zu streichen.

118, 12. Baethgen folgt der Septuaginta: „sie umringten mich wie Bienen das Wachs, sie brannten wie Feuer in Dornen." Unbegreiflich! Den allerdings bedenklichen masorethischen Text darf man vielleicht übersetzen: „sie umgaben mich wie Bienen, sie wurden erstickt wie (Bienen) durch (rauchendes) Dornenfeuer." Anstössig ist, dass der Vers nicht zwei, sondern drei Glieder hat. Mir scheint, dass das dritte Glied überschüssig und zu streichen ist.

118, 27. Auch in diesem Verse kann die Dreiteilung schwerlich tolerirt werden, man muss das erste Glied als eine schlechte Variante zu dem ersten Gliede von v. 28 betrachten. Im Folgenden ist אסרו unbrauchbar. Wenn man um dieses Wortes willen עבתים als Seile versteht, so gerät man ins Unwegsame. Mit Recht hält Baethgen die altüberlieferte Bedeutung Laubzweige fest. Laubzweige wurden nicht bloss beim Laubhüttenfest gebraucht, sondern auch bei der Hanukka, nach 2 Macc. 10, 7: θύρσους καὶ κλάδους ὡραίους ἔτι δὲ φοίνικας ἔχοντες ὕμνους ἀνέφερον. Unser Psalm, ein liturgischer, ist verfasst für die kirchliche Feier eines Sieges, wodurch die Juden aus der Gefahr gänzlicher Vernichtung, der sie nach v. 17. 18 nahe genug waren, gerettet wurden. Das könnte

wol die Hanukka sein, denn sie war die grosse makkabäische Siegesfeier; vgl. zu Ps. 30. Luthers Übersetzung „schmückt das Fest mit Maien bis an die Hörner des Altars“ scheint demnach ungefähr den Sinn zu treffen.

130, 5 קוּתה נפשי, hier ganz überflüssig, gehört an den Anfang des folgenden Verses und ergänzt richtig das dort prädikatlose נפשי.

132, 1. Es ist wol ʿanvato (seine Frömmigkeit) zu sprechen, nach der folgenden Explicirung. Denn von Davids Demütigungen und Leiden ist da nicht die Rede.

132, 4 שְׁנָת ist eine unmögliche Vokalisation, da das Verbum nicht שנה, sondern ישן ist.

132, 5. Das Lamed umschreibt hier den Genitiv, ebenso wie 122, 5. 123, 4. 125, 4. 128, 6; also „den Ort Jahves, die Wohnung des Starken Jakobs“. Die Meinung ist, dass der Ort der Lade dem David unbekannt war.

132,6. Die Verbalsuffixe sind nicht femininisch, sondern masculinisch, sie beziehen sich auf Jahve, d. i. auf die Lade.

132, 8. Die menucha, die definitive Ruhestatt Jahves (der Lade) ist Jerusalem; bisher war er von Ort zu Ort herumgeirrt.

132, 10. Nach dem Relativsatz, welcher v. 2 beginnt und in ein langes historisches Exposé (bis v. 9) auswächst, wird hier die Bitte v. 1 wieder aufgenommen. Israel redet, nur Israel kann unter dem Gesalbten verstanden werden; denn um Davids willen erhöre David wäre sinnlos.

132, 13. Wie in 89, 39ss, so wird auch hier die dem David und seinen Nachkommen gegebene Verheissung der ewigen Dauer schlankweg auf Sion oder Israel bezogen. Ebenso lebt nach v. 17 David fort in der Reichsherrlichkeit der Theokratie, auf welche auch die späteren Juden, um Davids willen, Anspruch machten.

137, 1 ss. Das babylonische Exil ist hier nicht mehr Gegenwart, sondern Vergangenheit; der Dichter erinnert sich jener Zeiten. Aber in Wahrheit phantasirt er bloss, eine wirkliche Erinnerung hat er nicht. Weshalb nehmen die Exulanten ihre Instrumente mit hinaus ins Freie und hängen sie dort an die Weiden, wenn sie doch nicht singen wollen? jedenfalls können sie sich dann nicht wundern, wenn sie zu singen aufgefordert werden. Wie kommen ferner die Babylonier dazu, sich grade Sionslieder auszubitten?

war denn die israelitische Poesie schon damals lediglich geistliche Poesie? und wussten das die Babylonier? Endlich wer sind die Leute, die hier in erster Pluralis reden? waren die Exulanten alle Musiker? Die Poesie des Psalmes verdeckt diese Unmöglichkeiten, aber sie sind vorhanden und von Hitzig und Olshausen erkannt. Real ist nur der glühende Hass gegen Babel, der durch ein Ereignis der Gegenwart angeschürt gewesen sein muss.

139, 10. Smend ändert תנחני mit Recht in תקחני.

139, 15. Lies כאשר. Gewirkt in den Tiefen der Erde hat nur Hitzig zu verstehn gewagt; er verweist auf Iob 1, 21 Sir. 40, 1.

139, 16. Der erste Satz von v. 16 gehört logisch noch zu v. 15. Dann folgt eine Lücke, denn für das Pronomen כלם fehlt jetzt die Beziehung. Baethgen freilich glaubt durch blosse Umstellung helfen zu können, indem er ימים יצרו vor ועל ספרך schiebt. „Tage wurden gebildet, und sie alle werden in dein Buch geschrieben, wo noch nicht einer unter ihnen Dasein hat.“ Aber Tage werden nicht in die göttliche Matrikel geschrieben, sondern wenigstens zunächst einmal Menschen und nur hernach vielleicht ihre (der Menschen) Tage. Mit כלם müssen alle Menschen gemeint sein. Dann kann man nicht umhin zu fordern, dass vorher ein Satz mit diesem hier ganz notwendigen Subject gestanden haben müsse. „Demgemäss sind dir alle Menschen bewusst, und sie alle werden in dein Buch geschrieben.“ Bei der Fortsetzung Tage wurden gebildet fehlt der Übergang und der Anschluss. Ferner ist die Aussage auch an sich unmöglich; geformt werden Tage noch viel weniger als in das Buch geschrieben. Die Anstösse verschwinden, wenn man טרם liest für ימים: „die Menschen werden in dein Buch geschrieben, ehe sie noch gebildet sind“. Die Schlussworte ולא אחד בהם haben kein Prädikat. Wer kein Deficit annehmen will, verbinde sie mit dem vorhergehenden Verb und lese dieses als Singular; ולא אחד müsste dann wol oder übel heissen: ne unus quidem.

139, 21. Entsprechend wie im ersten Gliede müssen auch im zweiten die Verba auf einander zurückschlagen. Also אתקומם במתקוממיך.

140, 3. Lies mit Olshausen יגרו als Piel, es ist aramäisch גרי.

140, 9 הפיק ist aramäisch, von נפק. Ebenso 144, 13.

142, 7 יכתרו ist nicht Hiphil, sondern Piel, nämlich das aramäische כתר warten.

144, 13. In מזוינו steckt das aramäische mâzôn, Speisevorrat.

Iob 3, 5—8. In v. 8 ist nicht von der Nacht, sondern vom Tage die Rede. Der Vers steht also nicht an richtiger Stelle. Er deckt sich vermutlich mit יבעתהו כמרירי יום und vervollständigt diese Worte zu einem eigenen Verse. Auch v. 6 geht noch auf den Tag und nicht auf die Nacht.

Iob 20, 18. Der Parallelismus legt die Vermutung nahe, dass in כחיל ein Participium wie משיב stecke und dass יעלס, entsprechend den יבלע, in Wahrheit ילעס sei. Vgl. zu Ps. 74, 14.

Iob 20, 25. Nach v. 24 wird שלף in חלף geändert werden müssen. Ebenso Ps. 129, 6.

Iob 38, 14. Das Licht verleiht den Dingen Gestalt und Farbe. Also ist für das subjects- und sinnlose יתיצבו zu lesen תצבע oder תצטבע. „Durch das Licht verwandelt sich die Erde wie Thon unter dem Siegel, und durch das Licht färbt sie sich wie ein Gewand." Ich darf vielleicht bei dieser Gelegenheit bemerken, dass Jombaphaeus in Assemanis Bibl. Or. 1, 185. 188 υἱὸς βαφέων ist, d. h. בר צבעא, Mitglied der Färbergilde.

Iob 38, 41. תעו passt nicht für die noch nicht flüggen Vögel im Nest. Vielmehr יפעו = sie sperren den Schnabel auf.

Des Menschen Sohn.

Der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Selbstbezeichnung im Munde Jesu ist ein Problem der neutestamentlichen Exegese, welches lange Zeit zwar mit Eifer gelöst, aber nicht gehörig verstanden worden ist. Erst neuerdings ist eine Wendung eingetreten [1]. Das Problem ist richtig gefasst, dadurch aber nicht leichter geworden. Im Gegenteil, Lietzmann gibt es nun überhaupt auf, es zu lösen. Er beseitigt es vielmehr durch die Annahme, Jesus selber habe niemals Mensch oder Menschensohn statt Ich

[1]) B. D. Eerdmans, de oorsprong van de uitdrukking Zoon des Menschen als evangelische Messiastitel, in der Leidener Theol. Zeitschrift 1894 p. 153—176, mit einem Nachtrage 1895 p. 49—71. Hans Lietzmann, Der Menschensohn, Freiburg 1896. Eerdmanns hat in fast allen wichtigen Punkten die Priorität, aber die letzte Consequenz hat erst Lietzmann zu ziehen gewagt.

gesagt, sondern diese eigentümliche Redeweise sei ihm überall erst von den Redaktoren der evangelischen Überlieferung in den Mund gelegt worden. Ich habe mich in den beiden ersten Ausgaben meiner israelitischen und jüdischen Geschichte nicht zu diesem Gewaltstreich entschliessen können, obwol ich nahe genug daran war. Am Ende habe ich doch eingesehen, dass kein anderer Ausweg übrig bleibt. In der Note 1 auf Seite 381 der dritten Ausgabe ist dieser Erkenntnis bereits Rechnung getragen. Ich fühle indessen das Bedürfnis mich etwas ausführlicher zur Sache zu äussern, als es dort geschehen konnte.

1.

Für die richtige Fassung des Problems ist es von Wichtigkeit, zu bedenken, dass die Evangelien — ich rede hier immer nur von den drei ersten — nicht überall von Anfang an griechisch geschrieben sind. Aramäische Grundlagen schimmern noch restweise durch, und zwar nicht bloss in den Logia. Der Ausspruch Matth. 12, 41. 42 (Luc. 11, 31. 32) ist nur durch Retroversion ins Aramäische zu verstehn; ἀναστήσονται (ἐγερθήσεται) ἐν τῇ κρίσει μετά = יקומון (תקום) בדינא עם, und κατακρινοῦσι (κατακρινεῖ) = יחיבון (תחיב). „Die Leute von Nineve werden im Rechtsstreit mit diesem Geschlechte es besiegen, die Königin von Jemen wird im Rechtsstreit mit diesem Geschlecht es besiegen“; d. h. sie werden sich gerechter vor Gott erweisen als die Juden, wenn sie ihre Ansprüche gegen einander in die Wage legen. In Matth. 23,8 wäre ὁ κύριος zu sagen gewesen statt ὁ διδάσκαλος, ῥαββι bedeutet zwar sowol das eine wie das andere, aber hier ist Gott und nicht Jesus das Subject der Aussage[1]): „ihr sollt euch weder Herr (Rabbi) noch Vater (Abba) tituliren lassen, wie die Schriftgelehrten, denn nur Einer ist euer Herr, Einer euer Vater.“ An einer anderen Stelle der selben Rede gegen die geistlichen Leiter der Juden findet sich bei Lukas eine kuriose Verwechslung. Die Pharisäer werden Luc. 11, 41 gescholten wegen ihrer äusserlichen Reinigungen und zum Schluss aufgefordert: vielmehr, das Innere gebt Almosen! Man begreift nicht, wie das Innere Object zu Almosen geben sein kann. Man erwartet nach dem voraufgegangenen Gegensatz mit Notwendigkeit: vielmehr, reinigt das Innere! und so liest

[1]) Das Verständnis von v. 8 richtet sich nach dem von v. 9, während v. 10, ein offenbares Interpretament zu v. 8, anders gebaut ist.

man auch bei Matth. 23, 26[1]). Das Aramäische überbrückt die Kluft zwischen Almosengeben und Reinigen; beides heisst זכי. Beispiele des Wortes in der ersteren Bedeutung gibt Dalman, Grammatik des jüdisch-pal. Aramäisch p. 196[2]). Eine Variante, die nicht griechischen, sondern nur aramäischen Ursprungs sein kann, liegt Luc. 24, 32 war. Eine Reihe von Handschriften liest dort: οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν; eine andere Reihe bietet βεβαρημένη für καιομένη. Die Differenz lässt sich nur begreifen, wenn sie zurückgeführt wird auf יקיד und יקיר, wie Frau Lewis richtig gesehen hat. Eine andere Variante muss Luc. 4, 26 vorgelegen haben; der Grieche ist der schlechteren Lesart gefolgt. „Es gab viele Witwen zu Elias Zeiten in Israel, und zu deren keiner wurde Elias gesandt, sondern (εἰ μὴ = אלא) nach Sarepta in Sidonien zu einer Frau, einer Witwe; und es gab viele Aussätzige in Israel zu Elisas Zeiten, und deren keiner wurde geheilt, sondern der Syrer Naeman". Der Ausdruck γυνὴ χήρα befremdet, weil er nur an zweiter und nicht an erster Stelle erscheint. Vor Allem aber versteht es sich von selbst, dass die Frau eine Witwe war, da nach dem Vordersatz überhaupt nur Witwen in Betracht kommen; es darf also nicht an der nachdrücklichsten Stelle des Satzes wiederholt werden. Dagegen müsste die Pointe betont sein, dass sie eine Heidin war. So wie es hinterher heisst εἰ μὴ Ναιμὰν ὁ Σύρος und nicht N. ὁ λεπρός, so muss es auch hier heissen εἰ μὴ πρὸς γυναῖκα Σύραν und nicht γ. χήραν. Auf aramäisch heisst nun Witwe ארמלא; von da gelangt man leicht auf ארמיא Σύρα. Man wende nicht ein, dass die Frau ja eine Sidonierin gewesen sei und keine Syrerin; denn ארמי heisst bekanntlich einfach Heide, und entspricht dem griechischen Ἕλλην[3]). Eine ähnliche Verwechslung hat sich im Syrus Sinaiticus zu Marc. 7, 26

[1]) Freilich mit Hinzufügung eines offenbar falschen Genitivs zu dem Inneren, den Lukas nicht hat.

[2]) Das Misverständnis ist so sonderbar, dass es fast als beabsichtigt erscheint. Vielleicht wollte der Grieche andeuten, die innere Reinigung solle durch Almosengeben geschehen, als bedeute זכי die Reinigung von dem Unrecht, welches an dem Besitz und an dem Genuss von Hab und Gut klebt, durch die Verzehntung. In Wahrheit ist es denominirt von zekôt, arabisch zakât.

[3]) Besser wäre auch bei Naeman die Übersetzung Heide gewesen. Aber da er wirklich Syrer war, ist er auch so genannt, zumal das entsprechende vorhergehende Femininum verkannt wurde.

zugetragen; dort ist aus ursprünglichem ארמיתא (Ἑλληνίς) ebenfalls ארמלתא geworden.

Vermutlich rührt noch Manches in den Evangelien, was einen unbefriedigenden oder gar keinen Sinn gibt, von irriger Übersetzung her, ohne dass es gelänge, den Fehler zu entdecken und zu verbessern: denn so etwas lässt sich schlecht forciren. Viel sicherer als Misverständnisse lassen sich Aramaismen von mehr formaler Natur nachweisen. Darunter sind solche, die nur einem Übersetzer zugetraut werden können, nicht einem Schriftsteller, der griechisch concipirte. So Matth. 18,15: „wenn dein Bruder sündigt, so stell ihn zur Rede μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ“ — dieser Ausdruck für *unter vier Augen* ist aramäisch und auch arabisch[1]), aber im Griechischen unglaublich. Matth. 22, 36: „welches Gebot ist μεγάλη im Gesetz“; ein nicht an die Vorlage geketteter Grieche hätte hier den Comparativ oder Superlativ anwenden müssen, der im Aramäischen nicht ausgedrückt wird[2]). Der Name des Sonntags μία σαββάτων, der so fest an der Osterperikope haftet, dass er auch im Ev. Joa. reproducirt und bloss in dem späten Stück Marc. 16, 9 ss. durch πρώτη σ. ersetzt wird, lässt sich nur als wörtliche Übersetzung aus dem Aramäischen begreifen, wo der Sabbath auch für die Woche steht (Luc. 18, 12) und beim Zählen der Wochentage das Cardinale statt des Ordinale gebraucht wird. In Marc. 6, 7. 39. 40 ist die distributive Wiederholung des selben Wortes sehr auffallend: er sandte die Zwölfe aus δύο δύο, er liess das Volk sich lagern συμπόσια συμπόσια und sie lagerten sich πρασιαὶ πρασιαί — das ist gut aramäisch, aber ganz ungriechisch[3]). In Luc. 13, 9 κἂν μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον· εἰ δὲ μήγε, ἐκκόψεις αὐτήν ist die Auslassung der ersten Apodosis *so ist es gut* im Griechischen unmöglich, im Aramäischen dagegen und im Semitischen überhaupt pflegt sie regelmässig zu geschehen. Was soll in Luc. 14, 18 καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι das

---

[1]) Nöldeke, Syrische Gr. 1898 p. 189 n. 1. Tabari 2 44, 19 s. 38, 10.

[2]) Ähnlich Matth. 18, 6. 26, 24: es wäre *am besten* für ihn.

[3]) In Marc. 14, 19 εἷς κατὰ εἷς scheint חד חד zu Grunde zu liegen; das κατὰ macht den Ausdruck nicht griechischer. Das öfters vorkommende εἷς ἕκαστος ist wol כל חד. Auch λίθος ἐπὶ λίθον, ἔθνος ἐπ' ἔθνος, ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν, ἀπ' ἄκρων ἕως ἄκρων gehört vielleicht hieher: ein Stein auf dem anderen, ein Volk gegen das andere, von einer Stadt zur andern, von einem Ende bis zum andern.

ἀπὸ μιᾶς bedeuten, wenn es nicht מן חדא[1]) ist? Was in Luc. 20, 10 καὶ καιρῷ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς δοῦλον das καιρῷ, wenn es nicht בזמן einmal oder einst ist? Bei Marc. 12, 1 ist τῷ καιρῷ (mit dem Artikel) übersetzt und dies dann bei Matth. 21, 34 paraphrasirt: ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν — die Lesart des Lukas verdient den Vorzug, weil sie am schwierigsten scheint und doch den besten Sinn gibt.

Wenn diese beiden Kategorien von Fällen festgestellt sind, so gestalten sich hernach alle verwandten Erscheinungen ebenfalls zu Beweisen für Übersetzung, wenn man sie vielleicht sonst auch einem griechisch concipirenden Schriftsteller hingehn lassen könnte[2]). Ich stelle eine kleine Auswahl aus der Masse zusammen. Parataxe Luc. 3, 20: προσέθηκεν . . . . κατέκλεισεν. Auch Marc. 2, 23: ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας, sie gingen, rauften die Ähren, d. h. sie rauften im Gehn die Ähren[3]). Etwas andersartig Matth. 18, 21: ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; wie oft muss ich ihm vergeben, wenn er gegen mich sündigt? Matth. 26, 15: τί θέλετε μοι δοῦναι καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; was wollt ihr mir geben, damit ich ihn euch verrate? Parataxe eines untergeordneten Satzes im Conjunctiv nach einem Befehl oder einer Erlaubnis: δὸς καθίσωμεν, ἄφες ἐκβάλω u. a. Ein Relativsatz mit Wiederaufnahme des Relativs durch ein Demonstrativ findet sich Matth. 3, 12. Luc. 3, 17: οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. Septuagintamässig ist der Gebrauch des Inf. nach Präpositionen, der sich im Griechischen nur durch ein vorgesetztes substantivirendes τὸ durchführen lässt: ἐν τῷ σπείρειν, διὰ τὸ μὴ ἔχειν, εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, ἐν τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους (als die Menschen schliefen Matth. 13, 25) u. a. — Der Anfang einer Handlung wird gern durch ein Verbum der Bewegung wie ἔρχεσθαι und πορεύεσθαι ausdrücklich bezeichnet: ἐλθὼν προσκυνήσω (Matth. 2, 8), ἐλθὼν ἐστάθη (2,10), ἐλθὼν πρόσφερε (5,24), πορευθέντες

[1]) d. h. auf einmal. Einen noch passenderen Sinn würde מן חד (ad unum omnes) ergeben, aber dem widerspricht das Femininum ἀπὸ μιᾶς.

[2]) Im Evang. Joa. finden sich hie und da auch Hebraismen oder Aramaismen, die aber nicht notwendig auf hebr. oder aram. Abfassung führen, sondern sich anderweitig erklären.

[3]) Im Aramäischen hat hier ὁδὸν ποιεῖν nach ἤρξαντο ebenfalls im Particip gestanden, im Griechischen hätte consequent beidemal das Participium oder beidemal der Infinitiv gesetzt werden müssen. Natürlich soll nicht gesagt werden, dass sie durch Ausraufen von Ähren einen Weg machten.

μάθετε (9,13), πορευόμενοι κηρύσσετε (10, 7), πορευθέντες ἀπαγγείλατε (11, 4), πορευόμενοι συμπνίγονται (Luc. 8, 14 sie gehn hin und lassen sich ersticken). Auch das in den Evangelien ungemein häufige ἄρχεσθαι wird oft ohne besonderen Nachdruck in dieser Weise vorangestellt. Analog ist der Gebrauch von ἀποκρίνεσθαι vor λέγειν (hub an und sprach). Statt des gräcisirten ἀποκριθεὶς ἔφη oder ἀπεκρίθη λέγων findet sich noch einmal bei Marc. 7, 28 ἀπεκρίθη καὶ λέγει: das neben dem Präteritum ἀπεκρίθη doppelt auffallende Präsens λέγει ist echt aramäisch, grade wie im Buche Daniel; man darf darnach auch für den häufigen Gebrauch des allein stehenden λέγει (in Marc. 2 sechs mal) aramäischen Einfluss vermuten[1]). Weiter gehört hieher προσέθετο πέμψαι Luc. 20, 11s und προσθεὶς εἶπεν Luc. 19, 11. — Die Periphrase des Imperfects oder des Futurs durch ἤμην oder ἔσομαι mit dem Particip hat schon Blass als Zeichen der Übersetzung aus dem Aramäischen in Anspruch genommen[2]): ἦν ἔχων κτήματα πολλά Marc. 10, 22. Auch der Imperativ wird so gebildet: ἴσθι εὐνοῶν (Matth. 5, 25), ἴσθι ὑγιής (Marc. 5, 34), ἴσθι ἔχων (Luc. 19, 17), vgl. ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων (19, 19). — In der Anwendung der Casus und der Präpositionen lassen sich ebenfalls noch manche Aramaismen entdecken. Ἡ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς Matth. 6, 34 (vgl. v. 25) ist von Luther richtig verstanden: der morgende Tag wird für das Seine sorgen; ἑαυτῆς ist דילה. Die Tochter der Herodias heisst ἡ θυγάτηρ αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος Marc. 6, 22, weniger griechich als aramäisch. In Matth. 23,9 hat der Codex D die richtige Lesart καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῖν (ihr sollt euch nicht Abba tituliren); ὑμῶν ist eine grammatische Correktur auf Kosten des Sinns. In Matth. 27, 22 (Marc. 15, 12) τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν ist der Akkusativ nur aus dem aramäischen לישוע verständlich. Ebenso erklärt sich der unterschiedslose Gebrauch von εἰς und ἐν (Matth. 6, 18. Marc. 1, 39. 4, 8. 20) am besten als Übersetzung der Präposition Beth. Das häufige ἐνώπιον und ἔμπροσθεν ist aramäisch oder hebräisch, desgleichen διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ (Marc. 6, 2, Plural bemerkenswert). Πέμπειν mit διὰ (τῶν μαθητῶν

[1]) Aus anô vamrîn im Daniel folgt, dass auch im Singular anâ vâmar zu sprechen ist; anâ steht regelrecht im Perfectum, dagegen âmar immer im Participium. Im Evang. Joa. ist zwar λέγει ebenfalls häufig, aber es heisst doch ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν. Vgl. Nöldeke a. O. § 274.

[2]) Ev. sec. Lucam Lipsiae 1897 p. XXI.

αὐτοῦ Matth. 11, 2) statt mit dem Akkusativ ist auch nicht griechisch[1]), und vermutlich ebensowenig das partitive ἀπὸ in Marc. 6, 43: sie haben zwölf Körbe voll Brodreste auf καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων = und ein Teil Fische. Ein eigentümlicher Fall liegt Marc. 4, 8. 20 vor: καὶ ἔφερεν εἰς τριάκοντα καὶ εἰς ἑξήκοντα καὶ εἰς ἑκατόν und dann καὶ καρποφοροῦσιν ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν d. h. 30 fältig, 60 fältig, 100 fältig. Eine einfache Umwandlung des εἰς in εἷς und des ἐν in ἓν ist nicht möglich, weil in v. 8 nicht das Masculinum passt und in v. 20 nicht das Neutrum. Die Präposition Beth liegt jedenfalls zu Grunde, man wendet sie indessen nicht gern allein als Multiplicationszeichen an, sondern mit vorgesetztem חד. Der Übersetzer hat sich wol gescheut ἓν εἰς und ἓν ἐν zu sagen. — In εἰ μὴ und εἰ δὲ μή γε glaubt man oft אלא und ואלא herauszuhören, in μὴ und μήτι דלמא; wenigstens sind diese Partikeln in dem Sinn, auf den es ankommt, im Griechischen sonst bei weitem nicht so häufig, und es muss auch auf die Proportion Gewicht gelegt werden. Für das unbestimmte Pronomen steht gern εἷς, z. B dreimal in der Parabel vom verlorenen Sohn (Luc. 15, 15. 19. 26), ferner in ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, τῶν πόλεων, τῶν συναγωγῶν u. s. w. Matth. sagt ἄνθρωπος βασιλεύς für rex quidam (18, 23. 22, 2), ἐχθρὸς ἄνθρωπος (13, 28 dagegen v. 39), ἄνθρωπος ἔμπορος. — Zum Schluss führe ich noch einiges Lexikalische und Phraseologische an, mit absichtlicher Vermeidung des technisch Biblischen. Ἀγρός ist Dorf Marc. 5, 14. 6, 36. 56, weil קריתא auch den Acker oder das Landgut bedeutet. Γάμοι Matth. 22, 2 wechselt mit δεῖπνον Luc. 16, 16, weil beides משתיא ist. Ψυχή Matth. 6, 25. Luc. 12, 19. 22 ist das Organ, welches Hunger empfindet: sorget nicht für eure ψυχή, was ihr essen sollt, noch für euer σῶμα, was ihr anziehen sollt. Χαρά Matth. 25, 21. 23 bedeutet etwas sehr Substantielles, nämlich das Gelage, als dessen Gäste die Bürger des Reichs beständig vorgestellt werden. Κριτὴς τῆς ἀδικίας Luc. 18, 6 der ungerechte Richter. Διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ Luc. 24, 38 ist eine ganz ungriechische Redensart. Desgleichen σάββατον ἐπέφωσκεν Luc. 23, 54, Matth. 28, 1.

Die Spuren von den aramäischen Originalen der Evangelien sind durch eine fortgesetzte stilistische Correctur immer mehr gemindert und verwischt, doch nicht ganz ausgetilgt; und die erhaltenen

[1]) Daher die Correctur δύο.

Reste reden noch deutlich genug[1]). Über jeden Zweifel erhaben ist es aber, dass Jesus selber aramäisch geredet hat[2]), und vorläufig wenigstens genügt uns dies. Wenden wir diese Erkenntnis auf die uns beschäftigende Frage an, so folgt, dass er nicht ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gesagt hat, sondern barnascha[3]). Die moderne Exegese hat das wol gewusst, dem aber keine praktische Bedeutung beigelegt. Sie ist bei der Deutung nicht auf den authentischen Wortlaut zurückgegangen, sondern hat ohne weiteres angenommen, der sonderbare griechische Ausdruck decke sich vollständig mit dem nichts weniger als sonderbaren aramäischen. Wenn der Sinn und die Meinung Jesu selber ermittelt werden soll, so muss natürlich auch das Wort zu Grunde gelegt werden, das er im Munde führte. Diese Forderung hat hier fundamentale Wichtigkeit. Sie bildet den Ausgangspunkt einer neuen Phase der Exegese.

2.

Was ist nun die Bedeutung von barnascha? Lietzmann hält es für eine befremdliche Unterlassungssünde, dass keiner von denen,

[1]) Den Process der Correctur kann man nach den Varianten der Handschriften noch einigermassen verfolgen, abgesehen von der Ausbeute, die ein Vergleich der drei Evangelien unter einander ergibt. Vgl. die Nachrichten der Göttinger Gesellschaft d. W. 1895 p. 11.

[2]) Einzelne Worte Jesu sind in der Originalsprache aufbewahrt, besonders bei Markus. Talitha kumi (Mc. 5, 41) und lama sabachthani sind aramäisch, ebenso das sehr beweiskräftige abba (14, 36). Auch kepha zeigt den aram. Status emphaticus, aber nicht das etwas undurchsichtige boanerges, das wol mit dem inschriftlich erhaltenen Eigennamen ragesbala (der Baal donnert) verglichen werden darf. Ephphata lässt sich allerdings viel leichter hebräisch als aramäisch verstehn. Aber aus allgemeinen Gründen ist es völlig undenkbar, dass Jesus sich der gelehrten und nicht der Umgangssprache sollte bedient haben, wenn er vielleicht auch gelegentlich einmal einen hebräischen Ausdruck eingestreut haben mag. Paulus betrachtet das Aramäisch als die eigentlich christliche Sprache, in seinen Briefen an griechische Leser sagt er emphatisch marana tha (Herr, komm!) und abba. — In der Erzählung der Evangelien (nicht im Munde Jesu) kommt einmal ein Hebraismus vor, nämlich Iskariothes. Dagegen hat kananaios (Eiferer) mit dem aramäischen קנאנא mehr Ähnlichkeit wie mit dem hebräischen קנא. Die Wurzel mag hebräisch sein.

[3]) Wenn es eines Beweises bedürfte, so würde die nahe Beziehung des Menschensohnes zu Dan. 7, 13 genügen. Das breh dbarnascha der Peschita ist lediglich ein theologischer Barbarismus, ein verzweifelter Versuch, das griechische ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου so genau wie möglich auch syrisch wiederzugeben.

die Nachdruck darauf legen, dass Jesus dieses Wort und kein anderes gebraucht habe, hierauf näher eingegangen sei. Er will dem Mangel abhelfen und mit einer genauen Untersuchung des Sprachgebrauchs beginnen. Zu dem Ende nimmt er zunächst das officielle jüdische Targum zum Pentateuch und zu den Propheten vor und findet, dass der Singular barnasch oder barnascha[1]) weder bei Onkelos noch bei Jonathan vorkommt, der Plural bnênascha nur bei Jonathan — abgesehen von den Fällen, wo auch im Hebräischen das dort poetische ben adam oder bne adam steht. Weiter stellt er fest, dass umgekehrt im jerusalemischen Evangeliar barnasch im Singular und im Plural die regelmässige Übersetzung von ἄνθρωπος ist, und dass es auch im jerusalemischen Talmud sehr gewöhnlich in diesem Sinne sich findet. Da nun Onkelos und Jonathan judäischen, das jerusalemische Evangeliar und der jerusalemische Talmud aber galiläischen Ursprungs seien, so folge, dass barnascha in Judäa kein übliches, hingegen in Galiläa das am meisten gebrauchte Wort für Mensch gewesen sei. Indessen um die Häufigkeit des wirklichen Gebrauchs eines solchen Ausdrucks zu ermitteln, darf man eine Übersetzung wie das Targum nicht vergleichen mit der freien Rede des Talmud, und ferner eine jüdische Übersetzung aus dem Hebräischen nicht mit einer christlichen Übersetzung aus dem Griechischen. Onkelos und Jonathan halten sich in diesem Punkte wie in anderen streng an die hebräische Vorlage, und da hier der Mensch gewöhnlich nicht ben adam, sondern isch (Mann) heisst, so auch dort nicht barnasch, sondern g'bar[2]). Lietzmann distinguirt nicht und beweist also nichts. Es unterliegt keinem Zweifel, dass barnasch in Judäa ganz ebenso gebraucht und verstanden wurde wie in Galiläa; das Buch Daniel genügt als Beweis. Ebenso unglücklich wie die lexikalische Statistik ist die grammatische Erklärung, die Lietzmann von dem Worte gibt. Er scheert die verschiedenartigsten Zusammensetzungen mit bar über einen Kamm, in einer Weise, die dem alten Theodoret

[1]) Die Endung â wird im Aramäischen, welches keinen Artikel hat, angehängt, um das Wort zu determiniren.

[2]) Dies letztere Wort wird übrigens auch sonst im Aramäischen sehr häufig in dem selben allgemeinen Sinne wie barnasch gebraucht Namentlich im Syr. Curet. und Sinait. wechselt es beliebig damit, als Übersetzung von ἄνθρωπος. Mit breh dgabra soll gewiss nicht gesagt werden, dass Jesus der Sohn eines Mannes gewesen sei.

nicht übel genommen werden kann, gegenwärtig aber unverzeihlich ist. Auf Grund davon kommt er zu dem Schluss, bar stehe vollkommen pleonastisch vor nascha, und das Compositum barnascha habe einfach die Bedeutung des Simplex nascha. Hätte er nur das Hebräische verglichen! Die Aramäer nennen nämlich ebenso wie die Hebräer das Individuum entweder Mann oder Weib; für den Begriff Mensch aber haben sie ursprünglich nur ein Collectivum. Sie können jedoch aus diesem Collectivum ein Individualwort ableiten, durch vorgesetztes ben oder bar. Wie baqar das Vieh, ben baqar das Stück Vieh heisst, so adam und nascha die Leute[1]), ben adam und barnascha das einzelne Exemplar der Leute, d. h. der Mensch. Nur der Unterschied besteht zwischen dem Hebräischen und dem Aramäischen, dass ben adam ein ungewöhnlicher Ausdruck ist, dagegen barnascha nicht.

Es kommt also bei Lietzmanns methodischer Untersuchung des Sprachgebrauchs nichts heraus. Es bedarf indessen einer solchen Untersuchung auch gar nicht. Barnascha findet sich in allen aramäischen Dialekten und bedeutet nicht mehr noch weniger als im Griechischen ὁ ἄνθρωπος oder im Deutschen der Mensch.[2]) Das kann als bekannt vorausgesetzt werden, und das genügt für unseren Zweck.

Was ist nun Wichtiges daran, dass Jesus aramäisch geredet und barnascha gesagt hat? Er hat den Unterschied nicht machen können, der in den Evangelien zwischen ὁ ἄνθρωπος und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gemacht wird. Dieser Unterschied ist also jedenfalls nicht authentisch, sondern erst von späteren Interpreten und Redactoren der evangelischen Überlieferung gemacht. Im Munde Jesu muss ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου das selbe bedeutet haben, wie ὁ ἄνθρωπος. Es ist von ungemeiner Wichtig-

---

[1]) Daher ohne grammatische Plural, weil schon im Singular pluralischen Sinnes. In der Septuaginta ist adam in b'ne adam richtig mit dem griechischen Plural wiedergegeben υἱοὶ ἀνθρώπων, in ben adam jedoch falsch mit dem griechischen Singular υἱὸς ἀνθρώπου. Bei dem undeterminirten adam und nasch hat sich der Sprachgebrauch im Hebräischen und namentlich im Phönicischen und Aramäischen vom Ursprünglichen entfernt; dies geht uns hier indessen nichts an.

[2]) Es ist allerdings nicht das einzige Wort dafür, vgl. p. 195 n. 2. Wie im Hebr., so sagte man auch im Aram. der Mann für der Mensch; und dies ist wahrscheinlich der ältere Gebrauch.

keit dies festzuhalten. Der Menschensohn ist nichts anderes als der Mensch. Es ist eine scheinbar wörtliche und in Wahrheit irreführende Übersetzung. In den Evangelien wird sie auf eine ganz bestimmte Anwendung beschränkt. Menschensohn wird dort nur als Name Jesu gebraucht, den er sich selber beilegt[1]).

Wenn Jesus aber in Wahrheit nicht einen so specifischen Namen gebraucht, sondern sich einfach den Menschen genannt hat, was kann er damit haben sagen wollen? Nach der Meinung der Evangelien, in ihrer uns vorliegenden Gestalt, hat er sich damit als Messias bezeichnen wollen. Wenigstens sind an der Mehrzahl der Stellen die Prädikate, die von dem Menschensohne ausgesagt werden, solche, die das Subject als den Messias kennzeichnen. Also entsteht die Frage: ist barnascha zur Zeit Jesu eine bekannte Bezeichnung des Messias gewesen? Denn die von H. Weisse aufgebrachte und von Th. Keim nachgesprochene Redensart vom ungestempelten Begriff muss vorweg abgewiesen werden; Jesus setzt den Ausdruck als geprägt und bekannt voraus. Er gebraucht ihn durchaus nicht esoterisch, nicht bloss den Jüngern gegenüber, aber niemand wird dadurch befremdet und verlangt Aufklärung, alle lassen ihn unverwundert passiren, auch die streitsüchtigen Pharisäer[2]), die doch nicht geneigt waren, Unverständliches zu acceptiren.

Bei dem geheimnisvoll klingenden „Menschensohn" könnte man es sich vielleicht vorstellen, dass es Name des Messias gewesen sei; bei barnascha aber, das weiter nichts ist als „der Mensch", ist es von vornherein schwer denkbar. Wenigstens müssten die stärksten Zeugnisse dafür vorgebracht werden, dass die Juden in der Zeit Christi den Messias den Menschen genannt hätten. Man beruft sich auf Dan. 7, 13: „siehe mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Mensch." Es ist hier zwar eigentlich nicht von dem persönlichen Messias die Rede, sondern von der idealen Theokratie der Zukunft, dieselbe erscheint im menschlichen Bilde im Gegensatz zu den vorangegangenen heid-

[1]) Der Singular ist in den Evangelien, wenigstens nach der Absicht unseres jetzigen Textes, immer nur Selbstbezeichnung Jesu. So auch Marc. 8, 31. Luc. 9, 22, aber hier in oratio obliqua, nicht wie gewöhnlich in oratio recta.

[2]) Das Evangelium Johannis 12, 34 beweist nichts dagegen.

nischen Weltreichen, welche in tierischer Gestalt versinnbildlicht worden sind. Indessen der Unterschied macht nicht viel aus und ist schon von den älteren Juden nicht immer beachtet. Es sei also zugegeben, dass der Messias gemeint ist. Aber er heisst doch nicht Mensch und ist nicht Mensch, sondern sieht nur aus wie ein Mensch. Auch die älteren Juden haben niemals in כבר אנש einen Namen des Messias gesehen, sondern immer nur, wie es der Ausdruck (die Partikel כ und der indeterminirte Status) fordert, einen Vergleich[1]). Die Apokalypsen Ezras und Henochs widerlegen diese Behauptung nicht, sondern bestätigen sie. Dies gezeigt zu haben, ist insbesondere das Verdienst von Eerdmans.

„Et factum est post dies septem et somniavi somnium nocte. Et ecce de mari ventus exsurgebat ut conturbaret omnes fluctus eius. Et vidi et ecce hic ventus ascendere fecit de corde maris quasi similitudinem hominis[2]). Et vidi et ecce convolabat ille homo cum nubibus caeli, et ubi vultum suum convertebat ut consideraret, tremebant omnia quae sub eo videbantur. Et ubique exiebat vox de ore eius, ardescebant omnes qui audiebant vocis[3]) eius, sicut liquescit cera, quando senserit ignem. Et vidi post haec et ecce congregabatur multitudo hominum, quorum non erat numerus, de quattuor ventis caeli, ut debellarent hominem, qui ascenderat de mari.“ So beginnt die sechste Vision Ezras 4 Esd. 13. Voran steht quasi similitudo hominis, dann folgt einmal ille homo, zuletzt heisst es einfach homo, gewöhnlich mit charakterisirendem Attribut, aber v. 12 ohne das. „Der Mensch“ ist also hier keineswegs ein als bekannt vorausgesetzter Titel des Messias, sondern vielmehr nur eine sorglose Zurückweisung auf den zu Anfang gebrauchten eigentlichen und vollen Ausdruck „das Wesen, das einem Menschen glich“, der aus Daniel wörtlich ent-

---

[1]) Uloth und nach ihm Eerdmans haben mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass der Name, den die Juden (allerdings erst die späteren) zur besonderen Bezeichnung des danielischen Messias wählten, nicht der Mensch war, sondern der Wolkenmann (בר נפלי υἱὸς νεφέλης, und ענני).

[2]) Dieser Satz ist in der lateinischen Version ausgefallen, durch das Versehen des Schreibers, der von dem ersten et vidi et ecce auf das zweite abirrte. Er findet sich aber in der syrischen und äthiopischen Übersetzung, und ist für den Zusammenhang unentbehrlich, da sonst ille homo keine Beziehung hat.

[3]) Gräcismus für vocem.

lehnt ist. Es wäre pedantisch gewesen, diesen unbequemen Danielischen Ausdruck jedesmal im genauen Wortlaut zu wiederholen; die Abkürzung genügt. Sie ist aber auch weiter nichts als ein Rückweis und empfängt Sinn und Inhalt lediglich aus der Rückbeziehung [1]).

Nicht anders liegt die Sache im Buche Henoch. „Ich sah einen, der ein Haupt der Tage hatte, und sein Haupt war weiss wie Wolle; und bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war, und voll Anmut war sein Antlitz gleich einem der heiligen Engel. Und ich fragte einen der Engel, der mit mir ging und alle die verborgenen Dinge mir zeigte, nach jenem Menschensohn, wer er sei und woher er sei, warum er mit dem Haupte der Tage gehe. Und er antwortete und sprach zu mir: dies ist der Menschensohn, bei dem die Gerechtigkeit wohnt ..... und dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen aufregen.“ Das Wesen führt auch hier nicht den Titel Mensch, sondern sieht nur aus wie ein Mensch. Nachdem dies das erste mal genau mit den Worten der Danielstelle gesagt ist, kann es nicht misverstanden werden, wenn hernach die Bezeichnung abgekürzt wird. Dass die Abkürzung nur ein Rückweis auf den Danielischen Ausdruck sein will, tritt in Henoch noch deutlicher hervor als in 4 Esdrae, dadurch dass das hinweisende Pronomen weit seltener ausgelassen wird. Es heisst in der Regel: jener Menschensohn, dieser Menschensohn. Man hat mit Recht gefragt, was das heissen solle, wenn der Menschensohn (rectius: der Mensch) Messiastitel sei. Der Messias ist ein Wesen sui generis, dieser Messias, jener Messias also eine Unmöglichkeit.

Im stärksten Gegensatz zu der so eben widerlegten Ansicht, dass barnascha bei den Juden Name des Messias gewesen sei [2]),

---

[1]) Beachtenswert ist, dass der griechische Übersetzer des 4 Esdrae, auf den der Lateiner und die Orientalen zurückgehn, richtig Mensch und nicht Menschensohn übersetzt hat, trotzdem er von der Danielstelle ausgeht, wo υἱὸς ἀνθρώπου wenigstens für die Christen durch die Septuaginta gewissermassen geaicht war. Für homo findet sich auch einigemale vir, vgl. die Note 2 auf p. 195.

[2]) Es scheint auch die Meinung laut geworden zu sein, Jesus habe umgekehrt mit dem Namen barnascha dagegen protestiren wollen, dass man ihn für den barlaha (Gottessohn, d. h. Messias) ausgebe. Aber ein solcher

steht die von Arnold Meyer erneuerte Meinung einiger Theologen des vorigen Jahrhunderts, dass es gar nichts bedeute, sondern eine völlig inhaltlose Umschreibung von Ich sei. Aber diese Meinung lässt sich durch den aramäischen Sprachgebrauch in keiner Weise begründen. Es ist nicht richtig, dass man im Aramäischen aus Bescheidenheit „ein Mensch“ oder „dieser Mensch“ sage, für „Ich“. Die Redeweise ist dort genau so ungewöhnlich wie in anderen Sprachen[1]). Ausserdem aber heisst barnascha (Status emph. = ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) „der Mensch“, und das ist nicht gleichbedeutend mit „ein Mensch“ oder „dieser Mensch“. Die Determination kann wol generalisiren, aber nicht individualisiren, wie die Indetermination (ein gewisser) oder das Demonstrativ. Dass in dem Aramäisch, welches hier in Frage kommt, der Emphaticus und der Absolutus unterschiedslos wechseln, behauptet A. Meyer mit Unrecht[2]).

Wir kommen zum Schluss dieser exegetischen Untersuchung. Wenn Jesus sich wirklich barnascha genannt hat, so lässt sich nicht darumhin kommen, dass er sich den Menschen genannt hat, in keinem anderen Sinne, als den, welchen das Wort auch im Deutschen und im Griechischen tragen kann. Unter dieser Voraussetzung bleibt nichts übrig, als den Begriff emphatisch zu fassen[3]). Dazu habe auch ich mich früher drängen lassen. Aber ist es glaublich, dass Jesus sich als den Vollmenschen bezeichnet hat, dem auf der einen Seite nichts Menschliches fremd ist und der auf der anderen Seite die Idee des Menschentums erfüllt? Er

Protest wäre zu Anfang seiner Wirksamkeit unmotivirt und immer sehr zweckwidrig gewesen. Seine eigenen Jünger hätten ihn auf das kläglichste misverstanden.

[1]) In ganz besonderen Fällen kann sie natürlich in allen Sprachen angewandt werden. Z. B. Tabari 1, 1804. Muhammad sagte kurz vor seinem Tode auf der Kanzel: Gott gab einem Menschen die Wahl zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, und er wählte das Jenseits. Abubakr verstand und fing an zu weinen. Die Anderen wunderten sich darüber und sagten: da redet der Prophet von einem Menschen, dem die Wahl gegeben wird; was hat denn dieser Greis darüber zu weinen! Sie merkten also nicht, dass Muhammad sich selber meinte.

[2]) Vgl. Nöldeke in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges. 1868 p. 507 § 37.

[3]) Um Jesus in Gegensatz zu Adam zu stellen, um ihn als Anfänger einer neuen Menschenreihe zu kennzeichnen, dazu genügt der einfache Ausdruck nicht. Ausserdem sind sonst die rabbinischen Theologumena Jesu unbekannt.

war kein griechischer Philosoph und kein moderner Humanist, und er redete nicht zu Philosophen und Humanisten. Dies Bedenken lässt sich in der Tat nicht in den Wind schlagen. Es befremdet zwar an und für sich, wenn ein Mann, der nicht wie die alten Seher durch wunderliche Redeweise sich in einen Nimbus zu hüllen suchte, in dritter Person von sich spricht, unter irgend welchem Namen, es sei welcher es wolle. Indessen macht es doch einen Unterschied, ob er dann einen Namen wählte, der ihn kenntlich machte, oder einen so ganz allgemeinen, der ihn für seine Zuhörer nicht im mindesten von Anderen unterscheiden konnte und dazu führen musste, dass sie ihn für besessen hielten. Und die Bemerkung, die ich bereits früher gegen die Annahme gerichtet habe, dass Jesus sich mit einem „ungestempelten Begriff" den Leuten als Messias vorgestellt habe, trifft auch zu, womöglich in noch höherem Grade, wenn er sich als „der Mensch" vorgestellt hätte. Es müsste dann doch irgendwo in den Evangelien einmal Verwunderung sich kundgeben und die Frage auftauchen: was willst du eigentlich damit sagen? Aber es findet sich keine Spur, dass der Name den Zuhörern ein Rätsel aufgab.

Dadurch, dass man den zu erklärenden Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου richtig bestimmt als barnascha, d. h. der Mensch, wird das sachliche Verständnis erst recht schwierig. Es wird dadurch geradezu unmöglich. Und dies eben ist das Wichtige. Denn wenn die einzige Möglichkeit philologischer Exegese zu einem sachlich ganz unannehmbaren Ergebnisse führt, so folgt, dass die Voraussetzung falsch ist, von der die Exegese auszugehn hat, nämlich die Zuverlässigkeit der Überlieferung. Wenn der Name barnascha im Munde Jesu keinen Sinn gibt, so kann er ihn nicht gebraucht haben. Vielmehr muss diese seine angebliche Selbstbezeichnung entweder auf irriger Deutung beruhen oder willkürlich eingesetzt sein. Wo sie aber nicht ersetzt und nicht weggelassen werden kann, wo sie eng mit dem ganzen Satze zusammenhängt, da kann der ganze Satz nicht von Jesus herrühren. Da das Subject nicht zu halten ist, so auch nicht die Aussage, falls sie mit dem Subject so verwachsen ist, dass sie mit ihm steht und fällt. Da Jesus sich nicht mit Menschensohn oder Mensch als mit einem Titel bezeichnet haben kann, so kann er auch die Aussprüche nicht getan haben, von welchen diese Selbstbezeichnung untrennbar ist. An dieser Consequenz, so vermessen sie scheint, lässt sich nicht rütteln.

Schwierig freilich ist eine positive Antwort auf die Frage, wie die Bezeichnung entstanden und in die evangelische Tradition über die Aussprüche Jesu eingedrungen ist. Es bedarf dazu einer näheren Untersuchung der einzelnen Stellen, die nicht überall zu sicheren Ergebnissen führt. Ich will ihr nicht aus dem Wege gehn, betone aber, dass das allgemeine negative Resultat zum voraus fest steht und von dem Gelingen einer positiven Erklärung unabhängig ist.

3.

In der ersten Hälfte des Evangel. Marci, bis zu der einschneidenden Epoche des Petrusbekenntnisses (8, 27), kommt ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur an zwei Stellen vor. Ich gehe aus von 2, 27. Die Jünger haben am Sabbath Ähren gerauft, die Pharisäer dem Meister darüber Vorwürfe gemacht. Er rechtfertigt jene mit dem Beispiel Davids und sagt am Ende: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον· ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Wenn der Schluss bündig sein soll, so muss das Subject der Aussage im Folgesatz das gleiche sein wie in der Prämisse[1]): der Sabbath ist wegen des Menschen da und nicht der Mensch wegen des Sabbaths, also ist der Mensch Herr über den Sabbath. Die Unterscheidung zwischen ὁ ἄνθρωπος und ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und die dadurch beabsichtigte Beziehung des letzteren Ausdrucks auf Jesus ist also falsch. Sie entspringt sichtlich der Meinung, dem Menschen als solchem könne Jesus nicht die Gewalt, den Sabbath zu brechen, zuschreiben, sondern nur sich selber, weil er mehr war als Mensch. Aber nach dem vorher berichteten Anlass des merkwürdigen Ausspruchs nimmt Jesus diese Freiheit ja zunächst für seine Jünger in Anspruch.

Der zweite Fall ist Marc. 2, 10. Auch hier handelt es sich um die Verteidigung einer von den Pharisäern angefochtenen Befugnis. Jesus hat dem Gichtbrüchigen Absolution erteilt; die Pharisäer halten das für eine Lästerung: niemand könne Sünden vergeben als nur Gott; er aber behauptet sein Recht: ἐξουσίαν

---

[1]) Die Prämisse fehlt bei Matth. 12, 8 und Luc. 6, 5. Sie ist in der Tat entbehrlich. Zur Not genügt die Berufung auf den Antecedenzfall Davids. Aber der Zusammenhang ist jedenfalls bei Marcus besser, als namentlich bei Matthäus.

ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας. Die Ähnlichkeit dieses Falles mit dem ersten ist so gross, dass das Finale hier unmöglich anders gedeutet werden kann wie dort, zumal auch der Wortlaut desselben beiderorts sich im Aramäischen fast deckt; denn ἐξουσία ist scholtân und κύριος schallît. Also auch hier ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einfach der Mensch. Den Gegensatz gegen Gott im Himmel, der nach den Pharisäern allein absolviren kann, bildet nicht der Messias (den jene hier am wenigsten aus barnascha hätten heraushören können), sondern der Mensch auf Erden. Gegen den Vorwurf, dass er etwas tue was Menschen nicht erlaubt sei, protestirt Jesus mit der Behauptung: der Mensch hat allerdings diese Gewalt; obwol ich Mensch bin, habe ich sie[1]). Schlagend wird diese Auffassung bestätigt durch den Zusatz der Parallele Matth. 9, 7: die Leute priesen Gott, der solche Macht den Menschen gegeben hat — τοῖς ἀνθρώποις, nicht τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου. Natürlich haben die Späteren wiederum Anstoss daran genommen, dass der Mensch solche Befugnis haben sollte, und darum unter barnascha den Messias verstehn zu müssen geglaubt, weshalb sie ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου übersetzten.

Da also an diesen beiden Stellen der Ausdruck barnascha nur durch falsche Deutung specificirt ist, so kommt derselbe als Selbstbezeichnung Jesu bei Markus vor dem Petrusbekenntnis überhaupt nicht vor. Bei Matthäus und Lukas dagegen ist diese Grenze verwischt. An einer Stelle nun, nämlich Luc. 12, 10 (Matth. 12, 32), ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀ. ebenfalls bloss Misverständnis des appellativen barnascha. In Marc. 3, 28. 29 lesen wir: πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν· ὃς δ᾽ ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα. Dagegen Luc. 12, 10 heisst es: πᾶς ὃς ἐρεῖ [λόγον] εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται. Matth. 12, 31. 32 sind beide Sprüche hinter einander gestellt: πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ᾽ ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ

---

[1]) Der Nachdruck liegt jedoch in diesem Fall wie in dem vorhergehenden nicht auf der Mensch, sondern auf darf: der Mensch darf den Sabbath brechen, der Mensch darf Sünden vergeben.

ἀφεθήσεται αὐτῷ. Es liegen deutlich Varianten vor, verschiedene Fassungen eines Spruchs mit dem selben Sinn; der richtige Sinn ist in der Fassung des Marcus und in der ersten des Matthäus erhalten, so dass es sich also um den Menschen [1]) und nicht um Jesus handelt. Die Fassung des Lukas, der die zweite des Matthäus entspricht, ergiebt einen schiefen Gegensatz zwischen der Lästerung gegen Jesus und der gegen den Geist. In Wahrheit ist gerade in diesem Falle eine Lästerung gegen den Geist begangen durch die Lästerung gegen Jesus: er treibe die Teufel aus durch den Obersten der Teufel. Auf die Spur der Entstehung des Misverständnisses führt vielleicht die Lesart des Marcion zu Luc. 12, 10, wo λόγον fehlt. Πᾶς ὅς ἐρεῖ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου könnte auf aramäisch gewesen sein: כל די אמיר לברנשא. Das würde nicht heissen „alles gegen den Menschen Gesagte", sondern „alles von dem Menschen Gesagte", alles was der Mensch sagt. Aus די אמיר konnte leicht די יאמר verlesen werde.

In einigen Parallelen des Matthäus und Lukas steht nur bei dem einem ὁ υἱὸς τοῦ ἀ., bei dem anderen aber einfach das Pronomen der ersten Singularis. So Matth. 5, 11: um meinetwillen, Luc. 6, 22: um des Menschensohnes willen. Ferner Matth. 10, 32: den werde auch ich bekennen, Luc. 12, 8: den wird auch des Menschen Sohn bekennen. Luc. 9, 18. Marc. 8, 27: wer sagen die Leute, dass ich sei, Matth. 16, 13 nach der Recepta: . . ., dass des Menschen Sohn sei. In dem letzten Fall sprechen auch exegetische Gründe gegen ὁ υἱὸς τοῦ ἀ. Denn in dieser Frage müsste die Selbstbenennung entweder ganz inhaltsleer sein, oder sie wäre widersinnig. Jesus will wissen, was die Leute und was speziell auch die Zwölfe von ihm denken und nicht was sie etwa vom Messias denken; er ist hoch erfreut, dass Petrus antwortet: du bist der Messias, hat ihm also diese Antwort nicht schon durch die Frage in den Mund gelegt [2]).

Der Ausspruch Matth. 10, 23 fehlt in den parallelen Zusammenhängen bei Marc. 4 und Luc. 12; der ganze Passus

---

[1]) Hier wird bei Marcus und Matthäus sogar der Plural gebraucht, bei Marcus in der Form τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, dem einzigen Beispiel der Anwendung dieses Ausdrucks in dem echten allgemeinen Sinne in den Evangelien. Lucas aber hat den Singular gelesen, der ebenso gut passt.

[2]) Dazu kommt noch der Spruch Luc. 19, 20, der keine feste Stelle zu haben scheint und auch Luc. 9, 55 und Matth. 18, 11 nachgetragen ist. Vgl. Marc. 2, 17.

v. 21—23 scheint hier verfrüht zu sein und vielmehr in die Parusierede zu gehören, wo er bei Matthäus und Lukas wiederkehrt.

Zweimal kommt ὁ υἱὸς τοῦ ἀ. in Interpretationen vor, die besonders bei Matthäus beliebt sind und immer mit Vorsicht aufgenommen werden müssen. Zunächst Matth. 13, 34. 41 in der Erklärung des Gleichnisses vom Unkraut im Saatfelde, die bei Markus und Lukas fehlt und bei Matthäus an einem unpassenden Orte nachgetragen ist. Ferner Matth. 12, 40: (es wird diesem Geschlecht nur das Zeichen des Propheten Jonas gegeben,) denn wie Jonas drei Tage und drei Nächte in dem Bauche des Walfisches war, so wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein. Diese etwas hagebüchene Erklärung ist schon darum nicht authentisch, weil Lukas sie nicht kennt und eine andere (gleichfalls mit Anwendung des Namens υἱὸς τοῦ ἀ.) an die Stelle setzt. Den wahren Commentar gibt Jesus selber in v. 41. Ein hergelaufener Prophet predigte den Niniviten Busse und sie bekehrten sich sofort, während auf die Juden, die doch empfänglicher sein sollten als jene Heiden, die Aufforderung Jesu zur Sinnesänderung gar keinen Eindruck macht. Das ist die Bedeutung der Jonasgeschichte für die Juden, sie können sich daraus ihr Urteil ablesen. Lukas (11, 30) versteht halbwegs richtig, hat aber darin Unrecht, dass er, vielleicht wegen der Chronologie, die Ordnung von Matth. 12, 41 und 12, 42 umkehrt. Denn Matth. 12, 41 muss direct an 12, 40 anschliessen, während 12, 42 ein Pendant von untergeordneter Bedeutung ist. Vgl. Marc. 8, 12.

Es bleiben somit nur zwei Stellen vor dem Petrusbekenntnisse bei Matthäus und Lukas übrig, wo sie hinsichtlich des Gebrauchs von υἱὸς τοῦ ἀ. übereinstimmen, Matth. 8, 20. Luc. 9, 58 und Matth. 11, 19. Luc. 7, 34. An diesen beiden Stellen ist der Ausdruck jedenfalls älter und von grösserem Gewicht als an den vorher besprochenen. Indessen scheint es doch, als ob derselbe in der letztgenannten Stelle fälschlich determinirt und dadurch zu einer Art Eigennamen gemacht sei. Es würde wenigstens ein guter Sinn sich ergeben, wenn man das undeterminirte barnasch annähme: Johannes kommt, isst nicht und trinkt nicht, da sagen sie: er hat den Teufel — nun kommt ein Mensch, der isst und trinkt, da sagen sie: ein Mensch[1]), der schlemmt und zecht u. s. w. Jesus würde sich

[1]) ἄνθρωπος φαγὸς καὶ οἰνοπότης bemerkenswert, weil zurückschlagend auf υἱὸς ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων.

hier dann barnasch nur in einem Sinne nennen, wie es jedermann tun kann. In der anderen Stelle, Matth. 8, 20, ist das freilich nicht der Fall. Da gebraucht er ὁ υἱὸς τοῦ ἀ., ohne begleitendes Attribut, als seinen Titel, wenn anders die Antwort dem angegebenen Anlass entspricht. „Ein Schriftgelehrter trat heran und sagte zu ihm: Meister, ich will dir folgen, wohin du gehst. Jesus aber sprach zu ihm: die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, aber des Menschen Sohn hat keinen Ort, um sein Haupt hinzulegen." Indessen erhellt doch auch hier so viel, dass ὁ υἱὸς τοῦ ἀ. zugleich seinen appellativen Sinn der Mensch bewahren muss, da es in Gegensatz steht zu den Tieren.

Wenn nun in der ältesten nachweisbaren Gestalt der evangelischen Tradition, die bei Markus noch rein vorliegt, das specifische υἱὸς τοῦ ἀ. erst einsetzt, seitdem Petrus ausgesprochen hat σὺ εἶ ὁ χριστός, so folgt ohne Weiteres, dass es den Messias bedeuten soll. Der Ausdruck findet sich stets in Weissagungen, in denen Jesus zum Teil seinen Tod und seine Auferstehung, zum Teil seine Wiederkunft ankündigt; er bezeichnet einerseits den latenten Messias der Gegenwart, der erst durch Leiden zur Herrlichkeit eingeht, andererseits den offenbaren Messias der Zukunft. Die Prädikate haben fast überall den gleichen Inhalt und stehn in so notwendiger Verbindung mit dem Subjecte, dass sie mit ihm stehn und fallen.

In dem eschatologischen Sinn, als Messias der Zukunft, kommt ὁ υἱὸς τοῦ α. bei Markus nur vor in dem Spruch „sie werden (ihr werdet) des Menschen Sohn kommen sehen in den Wolken des Himmels". Dies ist ein Verweis auf Dan. 7, 13; aber anstatt die Erscheinung eines Menschen heisst es abgekürzt der Mensch [1]). Hier hat ohne Zweifel die Benennung ihren ältesten Sitz und ist noch fast unabgelöst von ihrem Ursprung. Da wo der Spruch seine eigentliche Stelle hat, innerhalb der evangelischen Eschatologie Marc. 13, 26 (Matth. 24, 30. Luc. 21, 27), ist der ganze Zusammenhang in den Hauptzügen eine Reproduction des danielischen Zukunftsbildes, welches bei den Juden klassisch geworden war. Ein Jude brauchte, wenn er wollte, nichts Christliches in Marc. 13

[1]) Matth. 24, 30: „das Zeichen des Menschensohns wird am Himmel erscheinen" — sehr altertümlich. Vgl. Apoc. Ioa. 1, 13. 14, 14.

zu finden, er hätte auch nicht nötig, den υἱὸς τοῦ ἀ. in v. 26 auf Jesus zu beziehen, er könnte darunter appellativ den Messias verstehn. In den vorhergehenden Versen 21. 22 wird für ὁ χριστός diese allgemeine Bedeutung sogar gefordert: „wenn jemand dann zu euch sagt, hier ist der Christus, da ist der Christus, so glaubt es nicht, denn es werden falsche Christi aufstehn und Zeichen tun und womöglich auch die Auserwählten verführen.“ Denn die falschen Christi geben sich nur für den Messias aus, beanspruchen aber natürlich nicht, der wiedergekommene Jesus zu sein. Im Gegensatz dazu heisst es dann: der wahre Messias ist der, der als Mensch in den Wolken erscheint und vom Himmel kommt[1]).

Ausser Marc. 13, 26 kommt der besagte Spruch noch einmal vor Marc. 14, 62 (Matth. 26, 64. Luc. 22, 69), in der Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Messias sei. Da aber die Jünger bei dem Verhör nicht zugegen waren, so haben sie von dem Wortlaut der Antwort keine zuverlässige Kunde gehabt. Dazu kommt noch das andere Bedenken, dass die Gedankenverbindung zwischen ἐγώ εἰμι und καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀ. κτλ. Jesu selber kaum zugetraut werden darf. Schwerlich hat Jesus selber in dem Augenblick, wo er angesichts des Todes sich als den Messias bekannte, das Bedürfnis gefühlt, hinzuzufügen, er werde aber künftig den Juden in imponirenderer Gestalt erscheinen. Die Wirkung des ἐγώ εἰμι wird durch den Nachtrag nur beeinträchtigt, ebenso wie das σὺ εἶ ὁ χριστός nackt bei Marc. 8, 29 einen ganz anderen Eindruck macht als garnirt bei Joa. 6, 69.

Häufiger wie bei Markus findet sich ὁ υἱὸς τοῦ ἀ. als Subject der Parusiehoffnung bei den beiden anderen Synoptikern. In Matth. 24 kommt es fünfmal vor (27. 30. 37. 39. 44), entsprechend bei Luc. 17, 24. 21, 17. 17, 26. 30. 12, 24[2]). Ausserhalb dieses grossen eschatologischen Zusammenhanges aber kommt es (abgesehen von Marc. 8, 38 und Parallelen, worüber später) nicht übereinstimmend bei Matthäus und Lukas zugleich vor[3]), sondern nur

[1]) nicht bloss auf Erden auftritt. — Dass das Schema von Marc. 13 conventionell ist, berechtigt natürlich nicht zu Zweifeln daran, dass Jesus überhaupt die Zerstörung Jerusalems geweissagt habe. Er tat es aber wahrscheinlich drohender und mit besonderer Beziehung auf den Tempel (13, 1. 2).

[2]) wozu noch Luc. 21, 36 gehört.

[3]) Dieser Umstand spricht für die Ursprünglichkeit der grossen Reden bei Matthäus und gegen die Zerstückelung bei Lukas. Für die Datirung der

vereinzelt entweder bei dem einen oder bei dem anderen. Bei Lukas in bescheidenem Maasse. Luc. 17, 22: es wird euch verlangen, einen der Tage des Menschensohnes zu sehen, aber vergeblich (in starkem Widerspruch zu der älteren nahen Erwartung). Luc. 18, 8: wird aber des Menschen Sohn, wenn er kommt, die Treue finden auf Erden? (ohne welche seine Ankunft nichts Gutes bringt, wol ebenfalls in dieser bangen Frage eine cura posterior). Weit ausgeprägter bei Matthäus.

Matth. 13, 41: des Menschen Sohn wird seine Engel senden und sie werden aus seinem Reich alle Gottlosen zusammenlesen

---

dem Matthäus und Lukas (abgesehen von Markus) gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Schrift scheint mir Matth. 23, 35. Luk. 11, 51 den Ausschlag zu geben: es soll über euch Jerusalemer all das unschuldig vergossene Blut kommen, von dem Blut Abels an bis auf das Blut Zacharias Barachias Sohnes, welchen ihr getötet habt zwischen Tempel und Altar. Die Ausleger sind in Verzweiflung, wer mit diesem Zacharias gemeint sein soll. Sie finden ihn in dem Zacharias, dessen Tötung in 2 Chron. 24, 21 erwähnt und unter König Joas von Juda gesetzt wird. Aber dieser ist ein Sohn Jojadas, nicht Barachias; er wird einfach im Vorhof getötet, nicht zwischen Tempel und Altar; er ist ein obscurer Mann, der mit den Nägeln ausgekratzt werden muss. Und was das Entscheidende ist: sein Blut kann nicht als das letzte vergossene Blut eines Gerechten dem Abels, als dem ersten, entgegengesetzt werden; denn nach ihm haben die Juden noch viele Propheten und Gerechte getötet, z. B. unter König Manasse und unter König Jojakim. Gemeint ist vielmehr der von Josephus erwähnte Zacharias Sohn des Barachias oder des Bariskäus; das Schwanken in der Überlieferung des Patronyms legt der Identificirung kein Hindernis in den Weg. Dieser Zacharias wurde in der Tat mitten im Heiligtum gemordet; die grauenvolle Weise, in welcher es geschah, rief allgemeines Entsetzen hervor und legte den Gedanken nah, dass der göttliche Zorn darüber nur durch die Zerstörung Jerusalems gesühnt werden könne. Es konnte wirklich als das letzte Blut gelten, das unschuldig im Tempel vergossen wurde. Aber die Tat wurde erst von den Zeloten verübt, kurz vor der Belagerung Jerusalems durch die Römer, etwa dreissig Jahre nach dem Tode Jesu. Erst geraume Zeit nachher konnte die Meinung entstehn, dass Jesus selber sie noch erlebt und daraus die Unvermeidlichkeit des Endes geschlossen hätte. Wenn also die Redaction einer Quelle, welcher Matthäus und Lukas gemeinsam folgen, nicht weit vom Ende des ersten Jahrhunderts abliegt, so wird es schwierig, diese Zeit als Grenze zu betrachten, bis zu welcher die Einzelevangelien des Matthäus und Lukas, so wie sie uns jetzt vorliegen, abgefasst sein müssten. Die Gründe für diese Ansicht sind in der Tat ein bischen blass und verdienen die Emphase nicht, mit der sie mitunter vorgetragen werden. Die Quelle selber kann übrigens von der Redaction, in der sie Matthäus und Lukas benutzen, vielleicht noch unterschieden werden.

und in den feurigen Ofen werfen. Es ist bereits bemerkt, dass dieser Passus in einer nachgetragenen Interpretation vorkommt.

Matth. 16, 28: einige von den hier Stehenden werden den Tod nicht schmecken, bis sie des Menschen Sohn kommen sehen mit seinem Reiche. Statt dessen Marc. 9, 1. Luc. 9, 27: . . . . bis sie das Reich Gottes sehen.

Matth. 19, 28: ihr, die ihr mir seid nachgefolgt, werdet bei der Palingenesie, wenn des Menschen Sohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt, ebenfalls auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten. In dem übrigens ganz gleichen Zusammenhange bei Marc. 9, 28—31. Luc. 18, 28—30 fehlt dieser Passus vollständig; es ist keine Rede vom Menschensohn als Richter des jüngsten Gerichts und von den Zwölfen (inclusive von Judas Ischarioth?) als seinen Beisitzern. Auch der Ausdruck Palingenesie befremdet.

Matth. 25, 31 ss: wenn des Menschen Sohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm etc. Die ganze Perikope, in der das Bild Jesu als des Weltenrichters entworfen wird, fehlt nicht bloss bei Markus, sondern auch bei Lukas.

Eine bisher übergangene gleichartige Stelle bei Markus reihe ich an. Marc. 8, 38: wer sich mein und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen bösen Geschlecht, des wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln. Übereinstimmend Matth. 16, 27 und Lukas 9, 26. Aber Marcus redet sonst nie in ähnlichen Worten vom Menschensohn, insonderheit nennt Jesus bei ihm Gott niemals seinen Vater[1]), Ausdrücke wie „die Herrlichkeit meines Vaters, das Reich meines Vaters" sind ihm fremd. Bemerkenswert ist, dass Lukas statt ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ sagt ἐν τ. δ. αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς und Matthäus μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ statt μ. τ. ἀ. τῶν ἁγίων.

In den Abendmahlsworten spricht Jesus nach der synoptischen

[1]) Nur einmal redet er im Vokativ Gott als Vater an (in einem von niemand gehörten Gebet 14, 36), aber in keinem andern Sinn wie es im Vater unser geschieht (Luc. 11, 2). Der Unterschied zwischen der Vater und mein Vater ist überhaupt erst griechisch. Jesus hat Abba gesagt, was im Vokativ ausschliesslich (auch für Unser Vater) gebraucht und im Übrigen sowol für der Vater als für mein Vater. Vgl. Matth. 10, 32 vor meinem himmlischen Vater mit Luc. 12, 8 vor den Engeln Gottes.

Überlieferung (Marc. 14, 25) zum Schluss die Überzeugung aus: οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ [1]). Er betrachtet sich nur als einen der Gäste an dem Tisch, an dem die Auserwählten sitzen werden, nachdem das Reich Gottes (ohne sein Zutun) herabgekommen ist; jeder Andere hätte die Hoffnung, dass er einst teilnehmen werde an den Freuden des Reichs, mit den gleichen Worten ausdrücken können; dieselben werden immer als Tafelfreuden vorgestellt. Matthäus setzt hinzu μεθ' ὑμῶν, um die Meinung zu erwecken, dass Jesus nur wegen der Gesellschaft der Jünger an den himmlichen Tisch denke. Es ist nun freilich nicht das aus den Abendmahlsworten zu folgern, dass die Erwartung der Parusie überhaupt nicht alt sei: sie geht sicher bis auf die Anfänge der christlichen Gemeinde zurück. Wol aber das, dass die älteste evangelische Überlieferung sich gescheut hat, diese Erwartung von Jesu selber aussprechen zu lassen. Zuerst ist ihm nur die Danielstelle in den Mund gelegt „der Menschensohn wird in den Wolken des Himmels erscheinen", wo der Ausdruck verstohlen ist und einer authentischen christlichen Interpretation bedarf, um auf eine bestimmte Person bezogen zu werden. Davon ist dann die Sitte entstanden, auch in allen anderen Jesu selber zugeschriebenen Aussagen über seine Wiederkunft das Ich consequent zu vermeiden und immer den Menschensohn zum Subject zu machen. Dadurch hat dieser Ausdruck seine verstohlene Bedeutung verloren, ist zum einfachen Äquivalent für die erste Person Singularis im Munde Jesu geworden und als solches schliesslich auch ausserhalb der Eschatologie gebraucht; allerdings besonders im messianischen Sinn, sonst nur sporadisch. Was den materiellen Fortschritt über Markus hinaus betrifft, so zeigt er sich am deutlichsten bei Matthäus. Da ist Jesus der Weltenrichter und ihm zur Seite richten auch die Apostel am jüngsten Tage; schon in der Bergpredigt redet er von sich als künftigem Richter. Charakteristisch sind die Ausdrücke: mein himmlischer Vater, meines Vaters Reich, und namentlich: des Menschen Sohn in s e i n e m Reich, in s e i n e r Herrlichkeit, mit s e i n e n Engeln, an s e i n e m Tage. Sonst ist das Reich und die Herrlichkeit etc. vielmehr G o t t e s.

[1]) Lucas 22, 18 . . . . ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. Matth. 26, 29: ἕως τ. ἡ. ἐ. ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

Das sind die Stellen, in denen von der Wiederkunft des Menschensohnes die Rede ist. Dazu kommen nun noch die anderen, in denen es heisst, der Menschensohn werde verraten und in der Menschen Hände übergeben werden, leiden, sterben und auferstehn. Sie beginnen bei Markus mit dem Anfang der zweiten wesentlich jerusalemischen Periode der evangelischen Geschichte. Dieselbe wird eingeleitet durch das Bekenntnis Petri: du bist der Messias. Jesus acceptirt das, fügt jedoch sofort die Correctur hinzu: aber des Menschen Sohn (ist kein Messias, wie ihn die Juden träumen, sondern) muss leiden und sterben. Als göttliche Gegenzeichnung folgt darauf die Verklärungsgeschichte mit der Pointe: dies ist mein geliebter Sohn (d. h. der Messias). Sie hat den selben Inhalt und die selbe Bedeutung, wie das Petrusbekenntnis, sie datirt in gleicher Weise die Epoche der Messianität, während dieselbe später mehr in den Anfang zurückgeschoben wird, zuerst auf die Taufe und endlich auf die Geburt. Und auch nach der Verklärung wird das Memento angehängt: es steht geschrieben, des Menschen Sohn müsse viel leiden. Indessen an beiden Stellen wird diese Aussage über den Menschensohn von den anderen Synoptikern nur einseitig bezeugt; Marc. 8, 31—33 findet sich nicht bei Matthäus und Marc. 9, 9—13 (ein offenbarer Nachtrag) nicht bei Lukas. Und da, wo sie bei Markus an dritter Stelle wiederkehrt (9, 30—32), ist sie den Jüngern fremd, obwol sie sie schon zwei mal müssten gehört haben. Doch auch die dritte Stelle wird von der vierten (10, 32—34) nicht vorausgesetzt; man hat vielmehr den Eindruck, dass Jesus hier unter besonderen Umständen eine ganz neue Eröffnung mache. Auf der letzten Reise nach Jerusalem war er einmal vorausgeeilt, die verwunderten Jünger wagten ihn nicht zu stören, er gesellte sich dann aber wieder zu ihnen und sagte: „siehe wir gehn hinauf nach Jerusalem und des Menschen Sohn wird dem Synedrium übergeben und zum Tode verurteilt werden.“ Es ist nun zwar sehr wol möglich, dass Jesus seine Todesahnung öfters ausgesprochen hat, aber diese viermalige und doch immer vereinzelte Wiederholung in der Tradition erklärt sich doch nur aus dem Schwanken über den Zusammenhang und die Gelegenheit, wobei es geschehen. Am meisten für sich hat die letzte Stelle 10, 32—34 wegen der gut motivirenden Reise nach Jerusalem und der scheinbar gleichgiltigen Verumständung, deren Wert Matthäus und Lukas nicht begriffen haben. Der Wortlaut kann übrigens

auch hier nicht für verbürgt gelten; Jesus kann die Zukunft nicht so vorausgesagt haben, dass die Jünger sich hernach über nichts mehr hätten wundern können. Daraus folgt, dass auch auf den Ausdruck Menschensohn, den er angeblich dabei gebraucht hat, kein Verlass ist.

Ausser in dem Abschnitt nach dem Petrusbekenntnis findet sich ὁ υἱὸς τοῦ ἀ., als leidender Messias, noch an folgenden Stellen.

Marc. 10, 45: des Menschen Sohn ist nicht gekommen um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben zum Lösegeld für Viele zu geben. So auch bei Matth. 20, 28. Es fällt auf, dass der wichtige Zusatz und sein Leben hinzugeben so nachträglich in den Kauf gegeben wird. Das Fusswaschen ist charakteristisch für die Demut, aber die Hingabe des Lebens geht weit über den Begriff des Dienens hinaus; wie der Knecht für den Herrn, so kann auch der Herr für den Knecht sein Leben lassen ohne sich etwas zu vergeben. Lukas (22, 27) hat einfach: ich bin unter euch wie ein Dienender. Er lässt jenen Zusatz aus und sagt Ich für Menschensohn.

Marc. 14, 21: „Wahrlich ich sage euch, einer unter euch wird mich verraten, der mit uns isst. Sie wurden traurig und sagten zu ihm einer nach dem andern: doch nicht ich? Er aber sprach zu ihnen: einer der Zwölfe, der mit mir in die Schüssel tunkt; des Menschen Sohn geht zwar dahin, wie von ihm geschrieben steht, doch weh dem Menschen, durch welchen des Menschen Sohn verraten wird; es wäre jenem Menschen besser, nicht geboren zu sein". Matthäus setzt hinzu 26, 25: „Da antwortete Judas, der ihn verriet und sprach: bin ich es etwa, Rabbi? Er sprach zu ihm: du sagest es". Das καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων 14, 18 wird durch καὶ ἐσθιόντων 14, 22 wieder aufgenommen; der Zusammenhang wird durch die Weissagung über den Verrat unterbrochen. Besser steht dieselbe bei Lukas erst am Schluss, hinter der Abendmahlsfeier (22, 21—23). Auch darin verdient Lukas den Vorzug, dass Jesus bei ihm nur im Allgemeinen von Verrat redet, den Verräter aber nicht nennt, so dass die Scene mit dem Gefrage der Zwölf unter einander schliesst, wer es wol sein möchte. Bei Markus wird diese Frage an Jesus selber gerichtet, und die Worte: „der mit mir in die Schüssel tunkt" sollen eine Antwort darauf sein, als ob dadurch der Verräter näher bezeichnet würde — was freilich nur Schein ist, da alle Jünger mit ihm

eintunken. Matthäus tut in der selben Richtung den letzten Schritt, durch den vorhin angeführten Zusatz 26, 25[1]). Wenn Jesus den Verräter gekannt und bezeichnet hätte, so wäre es unbegreiflich, dass man ihn ruhig hätte gewähren lassen und ihm nicht aus dem Wege gegangen wäre. Aber vermutlich gehört auch die Version bei Lukas nicht zur ältesten Tradition; sonst würde sie bei den beiden anderen Synoptikern nicht so verstellt und verändert erscheinen. Es wäre also wiederum ein Stück jungen Wuchses, in dem das υἱὸς τοῦ ἀ. zwei mal wiederkehrt.

Marc. 14, 41 ss.: die Stunde ist gekommen, des Menschen Sohn wird in der Sünder Hand gegeben, auf lasst uns gehn, der Verräter ist nah. Ebenso Matth. 26, 45s. Bei Lukas fehlt auch diese Stelle; der ganze Zusammenhang gestaltet sich bei ihm weit einfacher, indem Jesus seine Jünger nicht dreimal, sondern nur einmal schlafend findet. Dafür findet sich aber bei Lukas das υἱὸς τοῦ ἀ. in der ihm allein eigentümlichen Anrede Jesu an den Verräter 22, 48: Juda, verrätest du des Menschen Sohn mit einem Kuss? Die Legende hat sich an die unheimliche Gestalt des Judas Ischarioth gehängt, wie aus Matth. 27, 3—10 und Act. 1, 16—20 hervorgeht[2]). Damit hängt es zusammen, dass hier ὁ υἱὸς τοῦ ἀ. verhältnismässig so häufig ist.

Matth. 26, 2: ihr wisst, dass nach zwei Tagen das Pascha eintritt, und des Menschen Sohn wird übergeben zur Kreuzigung. Bei Marc. 14, 1 und Luc. 22, 1 steht an Stelle dieser von Jesu ausgesprochenen Weissagung einfache Erzählung des Schriftstellers, ohne den feierlichen Ausdruck: das Pascha stand in zwei Tagen bevor und die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchten, wie sie sich seiner bemächtigen und ihn töten könnten.

Wir stehn am Schluss. Es hat sich ergeben, dass die einzelnen Stellen, in denen der Menschensohn vorkommt, dem negativen Postulat der sprachlichen Gründe keinen unüberwindlichen Widerstand entgegen setzen. Dass diese Selbstbezeichnung Jesu nicht authentisch ist, wird endlich auch noch durch ein höchst gewichtiges argumentum ex silentio bestätigt. Bei Paulus findet

---

[1]) Darüber hinaus geht noch Ev. Joa. 6, 64.

[2]) Über den Ursprung von Matth. 27, 3—10 vgl. meine Kleinen Propheten 1898 p. 194. n. 2.

sich ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nirgends. Das liesse sich schlecht begreifen, wenn der Ausdruck in der ihm bekannten evangelischen Überlieferung gäng und gäbe gewesen wäre.

Die Benennung stammt, wie wir gesehen haben, aus Dan. 7, 13. In der Apokalypse (1, 13, 14, 14) ist der danielische Wortlaut noch streng gewahrt; es heisst hier nicht ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sondern ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου, so dass υἱὸς ἀ. (indeterminirt) noch einfach ein Mensch bedeutet und nur als Vergleich gebraucht wird. Dass daraus dann ein determinirter Name geworden ist, lässt sich aus Henoch und 4 Esdrae begreifen, obwol dort die Abhängigkeit von dem Ausgangspunkt noch deutlicher hervortritt. Der Name hat keinen eigenen inneren Gehalt, er ist gewählt nach einem auffallenden Merkmal in der visionären Erscheinung des danielischen Messias, welches genügt denselben kenntlich zu machen. Ebenso gut hätte zu dem gleichen Zweck der Name Wolkenmann gewählt werden können; ein inhaltlicher Unterschied besteht nicht zwischen den Bezeichnungen, beide bekommen ihren Inhalt erst aus dem Ganzen der danielischen Vision, die sie mit einem kurzen Wort in Erinnerung rufen. Die Weissagung Dan. 7, 13 wird Marc. 13, 26 Jesu in den Mund gelegt, ohne dass dabei schon ὁ υἱὸς τοῦ ἀ. als sein Name gilt. Dass es dann zu einer gewöhnlichen Selbstbezeichnung Jesu wurde, ist vielleicht begünstigt durch seine Aussprüche zur Abwehr des Vorwurfs, er überschreite seine ἐξουσία, in denen das appellative barnascha Subject ist: der Mensch darf Sünde vergeben, der Mensch darf den Sabbath brechen. Das Misverständnis dieser Stellen, als ob da Jesus mit dem Menschen sich allein meine, lag immerhin nahe.

Rührt aber nun nicht bloss die Zwieteilung des Wortes, sondern auch die des Begriffs erst von den Griechen her? Ich glaube vielmehr, dass an manchen Stellen schon im Aramäischen barnascha in der spezifischen (d. h. messianischen) Bedeutung gebraucht ist. Die Griechen haben dann den Punkt auf das Jod gesetzt und das spezifische Wort eingeführt. Es ist möglich, dass ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ursprünglich überall für barnascha[1]) gebraucht ist.

[1]) Bloss dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου muss (wenn es nicht griechisch ist) barnascha zu Grunde liegen, sonst stehn noch andere aramäische Worte zur Wahl. Das indeterminirte ἄνθρωπος kann nasch oder barnasch oder g'bar sein, das determinirte ὁ ἄνθ. barnascha oder gabra, der Plural οἱ ἄνθρωποι nascha oder bnenascha.

setzt, später aber nur da belassen wurde, wo es den Messias bedeuten sollte, während sonst ὁ ἄνθρωπος an die Stelle trat. Die Spur eines älteren usus promiscuus könnte man in Marc. 3, 27 zu entdecken geneigt sein. Wir sind noch nicht so weit, solche feine Redaktionsfragen auch nur aufzuwerfen, und wir werden vielleicht niemals dahin gelangen, sie zu beantworten. Der unter den Fachleuten noch immer nicht ausgestorbene homo unius libri, der weiter nichts kennt als das Neue Testament und die neuere Literatur darüber, wird uns jedenfalls nicht vorwärts bringen.

Zur apokalyptischen Literatur.

1.

„1. Und ein Zeichen erschien am Himmel, eine Frau mit der Sonne angetan, der Mond unter ihren Füssen, auf ihrem Haupte ein Kranz von zwölf Sternen. 2. Und sie war schwanger und schrie in Wehen und Kindesnöten. 3. Und ein anderes Zeichen erschien am Himmel, nämlich ein grosser roter Drache, der hatte sieben Häupter und zehn Hörner und auf jedem Haupt ein Diadem. 4. Und sein Schweif fegte den dritten Teil der Sterne des Himmels hinab auf die Erde.

„7. Und es entstand ein Streit im Himmel, indem Michael und seine Engel mit dem Drachen stritten. Und der Drache und seine Engel stritten auch, 8. behielten aber nicht den Sieg, und ihre Stätte im Himmel war nicht mehr. 9. Und der grosse Drache, die alte Schlange, die da heisst der Verkläger und der Satan, der Verführer der ganzen Erde, wurde auf die Erde geworfen, und seine Engel mit ihm. 10. Und ich hörte eine Stimme im Himmel: nun ist die Rettung eingetreten und die Kraft und das Reich unseres Gottes und die Herrschaft seines Gesalbten; denn der Verkläger unserer Brüder ist niedergeworfen, der sie vor unserem Gott Tag und Nacht verklagte. 11. Und sie selbst haben ihn überwunden durch das Blut des Lammes und von wegen ihrer

Zeugenschaft, indem sie ihr Leben nicht geschont haben, bis zum Tode. 12. Deshalb freu dich, Himmel mit deinen Bewohnern; aber wehe euch, Erde und Meer; denn der Drache ist zu euch herabgekommen, voll grossen Zorns, da er weiss, dass er nur eine kleine Frist hat. 13. Und als der Drache sah, dass er auf die Erde geworfen war, verfolgte er die Frau, die den Sohn geboren hatte. 14. Und die Frau bekam zwei Flügel (wie) des grössten Adlers, um in die Wüste zu fliegen an ihren Ort, um dort eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit erhalten zu werden, vor der Feindschaft der Schlange."

Und der Drache trat vor die Frau, die im Gebären war, auf dass, wenn sie geboren hätte, er ihr Kind frässe. 5. Und sie gebar ein Kind, einen Sohn, der alle Heiden mit eisernem Stabe weiden wird. Und ihr Kind wurde zu Gott und zu seinem Throne entrückt. 6. Und die Frau floh in die Wüste, wo ihr von Gott ein Ort bereitet war, um dort tausendzweihundertundsechzig Tage erhalten zu werden."

„15. Und die Schlange schoss aus ihrem Rachen einen ganzen Strom Wasser der Frau nach, um sie zu ersäufen. 16. Da half die Erde der Frau und öffnete ihren Mund und verschlang den Strom, den der Drache aus seinem Rachen schoss. 17. Und der Drache ärgerte sich über die Frau [1]) und ging fort um Krieg zu führen mit den Übrigen ihres Geschlechts, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben."

So lautet das berühmte zwölfte Kapitel der Offenbarung Johannis. Es ist nicht aus Einem Guss [2]). Der 7. Vers fährt nicht fort, sondern greift zurück und versetzt uns von der Erde wieder in den Himmel. Es wird in v. 7—14 die gleiche Vision noch einmal beschrieben, die schon vorher beschrieben war. Also ist das Stück eine Parallele zu dem vorhergehenden. Dieselbe

---

[1]) Dies muss sachlich besagen, dass er von ihr abliess.

[2]) Dies haben auch schon Andere, z. B. Weizsäcker und Jülicher empfunden, ohne jedoch den wahren Ausgangspunkt der Analyse entdeckt zu haben. Erst nachträglich bemerke ich, dass Gunkel das Richtige gesehen hat (Schöpfung und Chaos p. 275 s.). Ich bin aber zu entschuldigen, denn er hat seine Beobachtung an einer Stelle vorgetragen, wo man sie nicht sucht und wo sie auch Andere nicht gefunden haben.

divergirt etwas und zeichnet sich namentlich durch grössere Klarheit aus. Das Weib hat nichts im Himmel zu tun und die Feindschaft des Drachen gegen sie geht nicht dort schon an. Dadurch wird der himmlische Vorgang formell und genau von dem irdischen unterschieden. Erst nachdem der Drache im Himmel ausgespielt hat, beginnt er die Fehde gegen das Weib; erst als er auf die Erde geworfen ist, macht er sich an sie (v. 13). Der Beweis, dass v. 7—14 neben und nicht nach v. 1—6 seine Stelle hat, wird vollendet dadurch, dass wir erst mit v. 14 wieder auf den Punkt kommen, bei dem wir schon in v. 7 angelangt waren: die Frau floh in die Wüste an den ihr bereiteten Ort, um dort drei Jahr und ein halbes unterhalten zu werden. Die Congruenz der beiden Verse erstreckt sich bis auf den Wortlaut. Der 15. Vers schliesst ebenso wol an v. 6 an, als an v. 14; hier beginnt die gemeinschaftliche Fortsetzung zu beiden Stücken (v. 1—6 und v. 7—14).

Aus v. 1—6 lässt sich keine klare und widerspruchsfreie Anschauung gewinnen. Das Weib erscheint von vornherein am Himmel, als die Königin des Himmels; Sonne, Mond und Sterne werden verwandt um sie auszustaffiren. Und in diesem Staat kommt sie am Himmel in die Wochen! Wenigstens wird ein Scenenwechsel nirgend markirt. Es wird mit keinem Wort angedeutet, dass Drache und Weib zur Erde herabgefahren sind. V. 2 liegt auf dem gleichen Niveau wie v. 4, 5, und in v. 3 befinden wir uns noch im Himmel. Freilich wird es in v. 6 vorausgesetzt. Das Weib flieht in die Wüste, nicht vom Himmel — denn das wäre ein unmöglicher Gegensatz zur Wüste — sondern von einem bewohnten Orte auf Erden: sie ist also schon vorher nicht im Himmel, sondern auf Erden gedacht. Ebenso in v. 5. Das Kind wird entrückt zu Gott d. h. in den Himmel: es ist also ebenfalls auf Erden gedacht. Ein solcher Scenenwechsel kann aber nicht stillschweigend vorausgesetzt werden; der Leser kann nicht wissen, dass er sich zu Ende an einem ganz anderen Orte befindet als am Anfang, wenn es ihm der Autor nicht sagt. Durch v. 7 ss. werden wir in den Stand gesetzt, die beiden Scenen in deutlich geschiedene Succession zu bringen. Scene im Himmel: der Drache führt Krieg mit den Engeln oder mit Sonne, Mond und Zodiakus, unterliegt und wird auf die Erde herabgeworfen[1]).

[1]) seine Helfershelfer, den dritten Teil der Sterne, mit sich herabziehend?

Scene auf Erden: er befehdet darauf das Weib, das den Sohn geboren hat; der Sohn wird in den Himmel entrückt, das Weib flieht in die Wüste, der Drache verfolgt sie dorthin, muss aber von ihr ablassen, und wendet sich nun gegen ihre nicht mit in die Wüste geflohenen Angehörigen.

Das himmlische Praeludium lassen wir vorerst auf sich beruhen und wenden uns der eigentlichen Sache zu, nämlich dem irdischen Vorgange. Bis zu einem gewissen Grade herrscht Einverständnis über das Wesen der Dramatis Personae. Der Drache, durch v. 3 als die letzte danielische Weltmacht charakterisirt, ist das römische Reich, das Weib Sion, das Kind der Messias. Aber darüber streitet man, ob Sion und der Messias hier christliche oder jüdische Begriffe sind. Die Frage wird nicht schon dadurch beantwortet, dass die Offenbarung Johannis als Ganzes, in ihrer gegenwärtigen Gestalt, ein christliches Buch ist. Denn der letzte Autor hat Vorlagen benutzt und möglicherweise jüdische Vorlagen. Eine solche hat Eberhard Vischer vor allem in unserem Kapitel deutlich zu entdecken geglaubt. Er hat viel Beifall gefunden und auch ich stimme in diesem Punkte mit ihm überein[1]).

Dass die Apokalypse des Johannes Spuren von Einverleibung älterer Vorlagen aufweist, hat in unserer Zeit vor allem Weizsäcker beobachtet und zur Geltung gebracht. Aber gegen Vischer protestirt er lebhaft, von jüdischen Vorlagen will er nichts wissen, und auch in Kap. 12 kann er keine erblicken[2]). Die Rettung des auf der

---

Doch könnte der ursprüngliche Sinn von 12, 3 auch ein anderer sein, der selbe wie in Dan. 8, 10.

[1]) Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, Leipzig 1886. Auf einen ähnlichen Gedanken ist gleichzeitig der Holländer G. J. Weyland gekommen, und schon früher hatte ihn Friedrich Spitta gestreift. Er lag in der Luft, auch Schnapp kann als Vorgänger Vischers betrachtet werden. Die einfache und consequente Ausführung, die Vischer seiner Hypothese gibt, halte ich nicht für richtig, billige vielmehr die Ansicht Weizsäckers, dass die literarische Composition der Apokalyse viel verwickelter ist. Um die Möglichkeit zu erweisen, dass Stücke jüdischer Apokalypsen von den ältesten Christen angeeignet wurden, braucht man nur an Papias zu erinnern, der einige Worte aus der Apoc. Baruch § 29 als Weissagung Jesu selber betrachtet hat (Iren. 5, 33). Die christliche Eschatologie musste sich notwendig auf die jüdische pfropfen.

[2]) „Was den Ursprung solcher Bestandteile in der lebendigen Profetie der Urgemeinde betrifft, so scheint mir die Vermutung desselben mehr ge-

Erde geborenen Messias in den Himmel sei den jüdischen Messiaserwartungen fremd. Sind individuelle Züge in einer jüdischen Apokalypse unmöglich? oder widerspricht dieser bestimmte Zug irgend einem festen jüdischen Dogma? Das ist nicht nachweisbar. Wol aber lässt es sich als unmöglich erweisen, dass die Vorstellung in Apoc. 12 christlich, dass unter dem Kinde Jesus gemeint sei. Soll das ein altchristliches Resumé vom Leben Jesu sein: geboren und entrafft! Und wolgemerkt: gleich nach der Geburt entrafft. Denn es steht keineswegs frei, die Entrückung von der Geburt durch einen beliebigen Zeitraum zu trennen, wie Weizsäcker es tut, wenn er darin die Auferstehung Jesu von den Toten oder die Himmelfahrt erkennt. Der Drache lauert auf die Kreissende, um das Kind, sobald es zur Welt ist, zu verschlingen; es muss also sofort nach der Geburt entrückt werden — etwas Anderes kann kein Unbefangener aus dem Texte herauslesen. Ferner: ist der christliche Messias jemals als Sohn der Gemeinde betrachtet worden? Der jüdische konnte so betrachtet werden und ist so betrachtet worden [1]), aber Jesus hat immer nur als Haupt der Gemeinde gegolten und diese niemals als seine Mutter. Endlich: sind die Römer (die unter dem Drachen zu verstehn sind) die eigentlichen Feinde Jesu gewesen, sogar schon vor seiner Geburt? ist er um vor ihnen gerettet zu werden in den Himmel entrückt? Ein sonderbarer Christ, der so etwas sollte geglaubt und als anerkannt vorausgesetzt haben! Merkwürdig wie leicht Weizsäcker über die vernichtendsten Einwände hingleitet. „Echt judaistisch ist, dass der Tod Jesu nicht weiter erwähnt wird . . . .; bezeichnend, dass alle Anfeindung des Christus und seiner Gemeinde den Römern zugeschrieben wird.“ Als wäre die Aussprache des Rätsels des Rätsels Lösung, die Verleugnung des Christlichen ein Beweis christlichen Ursprungs!

Wenn der Messias in Apoc. 12 nicht Jesus sein kann, so ist auch Sion nicht, wie Weizsäcker annimmt, die christliche Gemeinde und die Flucht Sions nicht die Flucht der Judenchristen aus Judäa zu Beginn des römischen Krieges gegen Jerusalem. Das steht und

---

wonnen als verloren zu haben durch die Tatsache, dass ihr die andere eines nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs gegenübergetreten ist.“ Apost. Zeitalter 1892 p. 358. Als wollt er sagen: ich bin durch Vischer in meiner Ansicht nur bestärkt worden.

[1]) 4 Esd. 9, 43 ss. 10, 44 ss.

fällt mit einander. Dazu kommt noch ein anderer Grund, der gegen Weizsäckers Deutung spricht. Nämlich auch die Flucht des Weibes, wie die Entrückung des Kindes, geschieht unmittelbar nach der Geburt; man darf nicht beinah siebzig Jahre zwischen die beiden Ereignisse legen, wenn man in den Text nichts Fremdes hineinlegen will.

Die Widerlegung Vischers glückt nicht, er behält Recht. Das Kind ist nicht der historische Messias der Christen, sondern der phantastische der Juden. Die Vision enthält durchaus jüdische Weissagung. Die Zeit der erschauten Ereignisse wird bestimmt durch die zwölfhundertundsechzig Tage oder dreiundeinhalb Jahre. Diese Frist ist dem Daniel entnommen. Es ist dort die zweite Hälfte der letzten Jahrwoche, die allein noch übrig und zu überwinden ist, bis das Heil erscheint: ein starkes Motiv zu freudigem Ausharren, da das Ende der jetzt aufs Höchste gestiegenen Drangsal sich bestimmt absehen lässt. Demgemäss bezeichnen die dreiundeinhalb Jahr auch hier die letzte Not, die dem Kommen des Reichs und des Messias vorhergeht, die Wehen des Messias, *ὀλίγον καιρόν* (12, 12). Im Daniel beginnen sie mit der syrischen Religionsverfolgung, hier mit dem Römerkriege, dessen Anfang bereits vorausgesetzt wird. Das Weib ist der sogenannte Rest (שארית oder פלטה), der aus dem Untergang des bestehenden jüdischen Gemeinwesens entrinnen und die Theokratie in der neuen Ära fortsetzen wird. Dieser Rest flüchtet aus Jerusalem, hat grosse Fährlichkeit zu bestehn, wird aber gerettet und wunderbar bewahrt[1]). Die Römer lassen von ihm ab und wenden sich gegen die Andern[2]), d. h. gegen die in Jerusalem verbliebene Menge der Juden, die dort nun belagert werden und dem Verderben verfallen. Man weiss, dass viele Juden aus der heiligen Stadt zu rechter Zeit flüchteten, darunter auch sehr fromme Leute, Schriftgelehrte und Pharisäer, die damals von den Zeloten zur Seite gedrängt waren. Sie sind in der Tat der Same der Zukunft geworden.

Wie der Verfasser des Buches Daniel selber schon innerhalb der letzten betrübten Zeit steht, so auch der Verfasser von

---

[1]) Weiter hat das Wasser und seine Beseitigung (12, 15. 16) realiter nichts zu bedeuten. Der Verfasser hat nichts Bestimmtes im Auge.

[2]) οἱ λοιποί. Sehr unklar ist mir, wie diese als Christen verstanden werden können. Floh etwa nur ein Teil der Gemeinde aus Jerusalem?

Apocal. 12. Es ist nicht Alles reine Zukunft was er schaut, die Zukunft hat vielmehr schon eingesetzt, die dreiundeinhalb Jahre haben schon angefangen. Die Grenze zwischen Zukunft und Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit lässt sich aber hier nicht so unzweifelhaft ziehen wie im Daniel. Die Flucht des Restes aus Jerusalem mag bereits im Gange gewesen sein; jedenfalls stehn die Römer im Lande, wenngleich nicht notwendig schon vor Jerusalem. Die eigentlich zu weissagende Hauptsache wird vermisst, die Vision ist uns nur fragmentarisch erhalten, der Schluss ist abgeschnitten. Es muss der Untergang der Anderen in Jerusalem in Aussicht gestellt sein, besonders aber die Zerschmetterung der heidnischen Weltmacht oder, was das selbe sagt, die Ankunft des Reiches Gottes. Denn auf dieses Ziel laufen die dreiundeinhalb Jahre notwendig aus. Der Messias darf auch nicht bloss geboren und entrückt werden; er muss zuletzt aus der Latenz in Kraft treten, in den Wolken des Himmels erscheinen und seine eigentliche Mission auf Erden erfüllen. Eine Frage bleibt dabei noch übrig. Warum wird er überhaupt auf der Erde geboren, warum ist er nicht gleich von vornherein im Himmel, aus dem er doch herabkommen muss? Schon Vischer hat darauf treffend geantwortet. Es scheint ein Compromiss zwischen zwei gleichberechtigten Forderungen vorzuliegen. Der Messias muss einerseits nach alter Vorstellung aus dem Volke Israel hervorgehn, andererseits nach Daniel aus dem Himmel. Das wird gereimt durch die Annahme, dass er zwar von der Mutter Sion, kurz vor Beginn der dreiundeinhalb Jahre, geboren, aber alsbald nach der Geburt in den Himmel entrückt ist und also während der Notzeit selber nicht auf Erden weilt. Dass das nicht mit natürlichen Dingen zugehn kann, versteht sich von selber; über das Wie nachzudenken, wäre eine recht üppige Geistesbeschäftigung. Eine Alttestamentliche Analogie könnte man in Isa. 7—9 sehen: der Immanuel wird geboren am Anfang der kritischen Zeit, verschwindet dann eine Weile dem Blicke, und erscheint zum Schluss plötzlich in voller Glorie. Der Gegensatz von Erde und Himmel findet sich da natürlich nicht; nur das allgemeine Schema.

In eine eigentümlich bestimmte historische Beleuchtung wird das zwölfte Kapitel der Apokalypse durch ein Gegenstück gerückt. Das ist das nur aus zwei Versen bestehende Fragment Apoc. 11, 1, 2. „Es wurde mir ein Rohr wie ein Stab gereicht mit den

Worten: auf und miss den Tempel Gottes und den Altar und die Anbetenden darin, aber den äusseren Vorhof des Tempels lass aus und miss ihn nicht mit, denn er ist den Heiden dahingegeben und sie werden die heilige Stadt zweiundvierzig Monat zertreten." Es wird hier die Hoffnung ausgesprochen, dass bei der Eroberung Jerusalems der Tempel ausgenommen bleiben und nicht in der Heiden Gewalt kommen werde. Jesus sah die Zerstörung grade des Tempels nicht als unmöglich sondern als notwendig an, und eine Generation nach seinem Tode hätte ihm ein Christ in diesem damals ganz kapitalen Punkte nicht widersprechen können, am wenigsten so unbewusst, wie es hier offenbar der Fall ist[1]). Ebenso wie Apoc. 12, ist also auch Apoc. 11, 1. 2 jüdischen Ursprungs. Ebenso wie dort handelt es sich auch hier um die Endzeit der dreiundeinhalb Jahre, die gleichfalls historisch bestimmt wird durch den Römerkrieg[2]). Ebenso wie dort geht auch hier die Hoffnung dahin, dass ein Rest aus der Katastrophe gerettet werden werde. Aber bei der Bestimmung dieses messianischen Restes beginnt nun ein höchst merkwürdiger Unterschied sich zu zeigen. Der Rest besteht dort aus solchen die in die Wüste fliehen, hier aber aus solchen die im Tempel anbeten. Οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ bietet Schwierigkeiten. Alle Juden beten gelegentlich im Tempel an; der Ausdruck soll aber jedenfalls nicht sie alle umfassen, sondern diejenigen ausheben, für die der Aufenthalt im Tempel ein unterscheidendes Merkmal ist. Das müssen dann solche sein, die nicht nur ab und an dorthin kommen, sondern sich beständig dort befinden. Nun war der Tempel, eine Zeit lang insbesondere der innere Tempel (mit Ausschluss des

---

[1]) Vgl. Weizsäcker a. O. p. 453. 488.

[2]) Die dreiundeinhalb Jahre fangen hier aber etwas später an als in Kap. 12, nämlich erst mit der Einnahme der heiligen Stadt durch die Römer; während der ganzen Frist wird sie von den Heiden zertreten. Ob die Einnahme wenigstens eines Teils der Stadt schon erfolgt war, als der Verfasser schrieb, lässt sich nicht mit voller Sicherheit ausmachen; es scheint jedoch so. Die eigentliche Absicht der Weissagung geht jedenfalls nur auf die Rettung des Tempels. Das kurze Fragment ist innerlich vollständiger und abgeschlossener, als die viel weitläufigeren Visionen in Kapitel 12. Mommsen (Römische Geschichte 5, 521) versteht es aus dem Grunde nicht, weil er nicht wagt, es aus dem allgemeinenZ usammenhange zu lösen, und in Folge dessen sich genötigt sieht, es in die Zeit Domitians zu versetzen, in welcher die Apokalypse als Ganzes ja in der Tat verfasst ist.

Vorhofs der Heiden), während des römischen Krieges das Hauptquartier der Zeloten. Sie benutzten sie zunächst als Festung, aber wie ihre Vorgänger zur Zeit Jeremias und zur Zeit des Sosius und Herodes klammerten sie sich zugleich an die Heiligkeit des Hauses Gottes und hielten sich dort für gefeit; ihre Propheten bestärkten sie in diesem fanatischen Glauben bis zu allerletzt, als schon die Römer in die Vorwerke eingedrungen waren. Ein interessantes Orakel von einem der zelotischen Propheten, die nach Josephus zahlreich waren und grossen Einfluss hatten[1]), ist uns in Apoc. 11, 1. 2 erhalten: die im Tempel ausharren, die sind der messianische Rest und werden von Gott gerettet. Dagegen stammt Kap. 12 aus dem Kreise der Pharisäer. Diese gaben zwar an Römerhass den Zeloten wenig nach, sie sahen aber nicht den Kampf für die Freiheit als ihre Aufgabe an, sondern nur die Erfüllung des Gesetzes. Sie nahmen die Verwirklichung der messianischen Weissagung nicht selber in die Hand, sondern überliessen sie Gott und suchten ihrerseits nur die Vorbedingung zu leisten, die genaue Beobachtung des vorgeschriebenen Willens Gottes; sie waren keine politisch aktive, kriegerische und patriotische Partei, sondern eine rein religiöse. Sie benahmen sich jetzt ähnlich wie bei früheren Gelegenheiten. Sie hielten es nicht für Verrat sich dem Kampf durch Flucht zu entziehen, im Gegenteil sie glaubten auf diese Weise das wahre Israel zu retten, sie sagten, nicht die Ausharrenden, sondern die Fliehenden seien der messianische Rest. Es dokumentirt sich also in diesen zwei Weissagungen der jüdische Parteiengegensatz während des römischen Krieges. Dass die Sache bisher schief gegangen ist, setzen sie beide voraus, an der Hoffnung halten sie beide fest, aber nach dem Gesichtspunkt des Lagers, dem sie angehören.

Damit haben wir die irdische Scene in Kap. 12 erklärt. Das Verständnis der himmlischen folgt von selber, denn sie ist nur der vorausgeworfene Schatten der irdischen. Im Himmel ist der Sieg der guten Sache längst entschieden und damit ist er auch auf Erden besiegelt; die Niederlage des Drachen im Himmel ist die Bürgschaft für seine in Kurzem bevorstehende Niederlage auf Erden. Der Drache mit den sieben Köpfen und den zehn Häuptern vertritt

---

[1]) Dass es zu jener Zeit auch fanatische christliche Propheten in Jerusalem gegeben habe, ist mehr als unwahrscheinlich.

das römische Weltreich, Michael oder auch das Weib mit Sonne Mond und Sternen vertritt die Theokratie. Man kennt diese malerische Ausgestaltung des Prädestinationsglaubens aus dem Buche Daniel: alles was auf Erden geschieht, wird im Himmel vorweg genommen, alle irdischen Kämpfe werden zuvörderst in den Lüften durch die himmlischen Repräsentanten der irdischen Mächte ausgefochten. Auch die wichtigsten einzelnen Züge in Apoc. 12 sind dem Buche Daniel entlehnt.

Es bleibt noch die Redactionsfrage übrig. Als christliche Zusätze lassen sich ohne Weiteres erkennen die Schlussworte von v. 17 καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ und der ganze v. 11. Dieser letztere Vers nicht bloss am Inhalt, sondern auch daran, dass er zu v. 10 nicht passt. Denn zu der Ankündigung der Verkläger unserer Brüder ist durch Michael niedergeworfen erscheint und sie selber haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes weder als richtige Deutung noch als formell mögliche Fortsetzung. Das beste Kriterium zwischen Jüdisch und Christlich würde die Sprache sein. Die jüdischen Stücke sind ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben. Das zeigt sich deutlich in 11, 1. 2: ἐδόθη μοι κάλαμος λέγων es wurde mir ein Rohr gereicht mit den Worten, ἔγειρε καὶ μέτρησον auf und miss, ἔκβαλε ἔξω lass es aus d. h. miss es nicht mit. Nicht minder in Kap. 12. Das ganze Kapitel lässt sich mit Leichtigkeit retrovertiren; überall, und nicht bloss in Citaten, begegnet hebräische Redeweise. Die wichtigsten Beispiele liefert v. 6 verglichen mit v. 14: ὅπου ἐκεῖ v. 6. 14, ἵνα ἐκεῖ v. 6 = ὅπου ἐκεῖ v. 14, τρέφουσιν v. 6 = τρέφεται v. 14[1]). Fernere syntaktische Hebraismen sind ὤφθη καὶ ἰδού v. 3 und der Infinitiv πολεμῆσαι v. 7 (Ewald § 351 c). Lexikalische: υἱὸς ἄρσην v. 5, οὐκ ἴσχυσαν v. 8, οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν v. 8[2]). Wenn man nur auch umgekehrt annehmen dürfte, dass die christlichen Stücke durchweg griechisch geschrieben wären! Aber diese Annahme kann leider nicht erhärtet werden, und so versagt das Unterscheidungsmittel. Nur das lässt sich sagen, dass original griechische Stücke schwerlich jüdischer Herkunft sind.

Mit der Ausscheidung der geringfügigen und leicht kenntlichen christlichen Zusätze ist aber die Frage nach der Redaktion von

[1]) Die 3 pl. act. statt des Passivs ist im Daniel häufig.

[2]) αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ ist vermutlich כנפים כנשר.

Kap. 12 nicht erledigt. Wir haben gesehen, dass v. 1—6 und 7—14 Varianten sind. Das erste Stück ist nicht ursprünglich Einleitung zu dem folgenden, und dieses nicht ursprünglich Nachtrag zu dem vorhergehenden. Unter dieser Voraussetzung sind aber beide Stücke nicht mehr vollständig. In v. 13 erscheint plötzlich das Weib ohne vorgestellt zu sein; da auf v. 1—6 nicht zurückgegangen werden darf, so hat also der Redactor eine Prämisse von v. 7—14 abgeschnitten. Noch stärker hat er in v. 1—6 gewirkt. Dort muss, wie oben gezeigt worden ist, ursprünglich der Sturz des Drachens vom Himmel auf die Erde berichtet worden sein; der Redactor hat ihn ausgelassen und dadurch die völlige Confusion der Scenen verschuldet. Im Zusammenhange damit lässt er das Weib schon im Himmel auftreten, als Vertreterin von Sonne Mond und Gestirnen: dadurch will er es noch deutlicher machen, dass es sich in dem himmlischen Kampf in Wirklichkeit um nichts anderes handelt als in dem irdischen, nämlich um den Kampf der widergöttlichen Mächte gegen Sion. Diese Auslassungen verfolgen natürlich den Zweck, allzu starke Wiederholungen zu vermeiden und dadurch die Varianten, die neben einander gehören, hinter einander möglich zu machen, so dass es scheinen kann, als ob sie einander ergänzten. Endlich ist auch, wie wir ebenfalls bereits gesehen haben, der Schluss der Vision (hinter v. 17) abgeschnitten, namentlich die notwendig zu erwartende Herabkunft des Messias und des Reiches Gottes vom Himmel, am Ende der dreiundeinhalb Jahre. Dass alle die Eingriffe von dem selben Redactor herrühren, will ich nicht behaupten. Die Varianten können sehr wol schon von einem Juden zusammengestellt sein; der Schluss aber ist vielleicht erst von dem christlichen Apokalyptiker abgeschnitten, der ihn an dieser Stelle noch nicht gebrauchen konnte.

Hermann Gunkels Untersuchung über Apoc. 12 habe ich bisher nicht berücksichtigt[1]. Er will einen neuen Weg zur Erklärung der Apokalyptik überhaupt einschlagen und an Apoc. Ioa. 12 erweisen, dass derselbe zum Ziel führe. Von früherer Kenntnisnahme her hatte ich den Eindruck, dass dagegen nur zu protestiren

[1] Schöpfung und Chaos (Göttingen 1895) p. 171—398.

sei. Bei erneutem Lesen, nachdem ich die Niederschrift meiner eigenen Auffassung von Apoc. 12 bereits vollendet hatte, finde ich freilich, dass er doch auch gute Beobachtungen gemacht hat. Im Ganzen und Grossen muss es jedoch beim Proteste verbleiben.

Wenn es theologische Forscher gibt, welche meinen, jeder einzelne apokalyptische Schriftsteller habe aus zusammengelesenen Stellen des Alten Testaments auf eigene Hand ein Mosaik componirt, um dadurch das individuelle Zukunftsbild das er in sich trug darzustellen, so hat Gunkel denselben wirklich ein Licht aufgesteckt. Er statuirt mit Recht, dass durch die gesamte jüdische Eschatologie eine gemeinsame feste Tradition hindurchgehe. Nur sagt er damit nichts Neues. Mit dieser Erkenntnis, und mit der dadurch veranlassten Einordnung der Offenbarung Johannis in das allgemeine literarische Genre, hat die wissenschaftliche Exegese eingesetzt, seit Corrodi oder vielleicht seit Semler. Eben darin sieht Vatke den formellen Hauptunterschied der apokalyptischen Erwartung von der alten prophetischen, dass ihr Inhalt in gewissen Grundzügen dogmatisch fixirt sei. Und Schürer gibt eine ganz ausführliche Darstellung des Systems der messianischen Dogmatik. Es ist also nicht grade eine Entdeckung, dass es eine forterbende apokalyptische Tradition gibt. Ihre allerletzte Versteifung hat sie durch die christliche Scholastik bekommen, in der Lehre von den letzten Dingen.

Neuer ist hingegen die Behauptung Gunkels, dass dieser traditionelle Stoff weniger aus dem Alten Testamente als aus der babylonischen Mythologie stamme. Er beschränkt sie zunächst auf bestimmte Stücke der Offenbarung Johannis, strebt aber in Wahrheit sie möglichst zu verallgemeinern. So redet er auch anfangs von der hohen Bedeutung des Alten Testaments und besonders der Prophetie für die Apokalyptik, sucht dieselbe aber in der Tat so viel er kann herabzudrücken. Er begeht zuweilen vorsichtige Inconsequenzen, durch die er für den Notfall ausweichen kann. Das erschwert die Discussion. Ich halte es für das Beste, dem gegenüber zunächst positiv darzustellen, was ich für das Richtige halte.

Die jüdische Eschatologie geht aus von der Prophetie, und zwar von der unerfüllten Weissagung[1]). Sie übernimmt ihren

[1]) Ich kann hier nur wiederholen, was ich in den Kleinen Propheten (seit 1892) und in der Israelitischen und Jüdischen Geschichte (seit 1894) bereits gesagt

Inhalt und bestimmt nur das Wann und Wie genauer. Sie deutet die unerfüllte Weissagung um, um an der Möglichkeit festhalten zu können, dass ihre Erfüllung noch bevorstehe. Ein lehreichtes Beispiel davon liefert schon Ezechiel. Jeremia und Sephania hatten den Einbruch eines nordischen Reitervolkes in Juda gedroht. Die Drohung war nicht eingetroffen. Nach Ezechiel muss das noch nachgeholt werden. Er postulirt auf Grund davon, dass nach bereits erfolgter Herstellung der Theokratie noch einmal alle Heere der Völker gegen Jerusalem anstürmen, aber bei dieser Gelegenheit vernichtet werden sollen. An der Spitze der grossen Bewegung steht nach ihm Gog von Magog mit seinen wilden Reiterscharen. Das ist nach seinem eigenen Geständnis der gespenstische Reflex der Scythen, die jene älteren Propheten in Wirklichkeit im Auge gehabt hatten. Er sagt nämlich 38, 8 in Bezug auf Gog von Magog: „seit vielen Tagen wirst du gesucht (d. h. vermisst, vergeblich erwartet), am Ende der Zeiten kommst du“, und abermals 38, 17: „du bist der, von dem ich in früheren Tagen durch die Propheten geredet habe, dass ich dich über Israel bringen wolle.“ Die hier in ihrem Ursprunge klar zu verfolgende Vorstellung von einer allgemeinen Vereinigung Gott weiss welcher Völker gegen das Neue Jerusalem hat sich als stehender Zug in dem eschatologischen Schema fortgepflanzt.

Der wahre Anfang der Eschatologie liegt indessen noch nicht im Exil, sondern erst in der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil, als sich die Weissagung aller Weissagungen nicht erfüllte, dass nach dem Sturze von Babel das Reich Davids wieder in alter Herrlichkeit aufleben solle. Es wurde eine ungeheure Spannung dadurch erzeugt, dass das messianische Heil längst fällig war und sich doch nicht verwirklichte. Die Frist war abgelaufen und doch blieb Alles beim Alten. Ein träges Interim, das von Gottes und Rechtes wegen gar nicht da sein durfte, dehnte sich zwischen der abgetanen Vergangenheit und der noch nicht erschienenen Zukunft aus. Wollte man nicht verzweifeln, so musste der von Jeremia und seinen Nachfolgern ausgestellte Wechsel immer prolongirt werden. Die Hoffnung auf den Trost Israels konnte nicht auf-

habe. Ich verweise ferner auf Smends Aufsatz über die jüdische Apokalyptik in Stades Zeitschrift 1885 p. 221—251 und auf seine Ausführungen über den Glauben der jüdischen Gemeinde im Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte (1893) § 18—24.

gegeben werden, sie war das Lebenselement des Judentums und das Motiv auch der Gesetzesarbeit. In ruhigen Zeiten konnte sie freilich zurücktreten; dann schien die Gemeinde an ihrer geistigen Enge, der notwendigen Folge ihrer politischen Vernichtung, Genüge zu finden, obwol das Ideal doch immer die alte Reichsherrlichkeit blieb, sowie man sie sich von hinten nach vorstellte und ausmalte. Die Hoffnung regte und belebte sich jedoch, sobald die Zeichen der Zeit sich darnach anliessen, und zwar nicht bloss, wenn Grund war zu hoffen, sondern namentlich wenn das Bedürfnis zu hoffen stieg, in Tagen der Not und Gefahr. Unter günstigen Auspicien, wie es scheint, traten zuerst Haggai und Zacharia auf, bekämpften die herrschende Mutlosigkeit, drangen auf den Wiederaufbau des Tempels und verhiessen, dann werde auch Jahve erscheinen, die Macht des Heidentums zerschmettern und das davidische Königtum in Jerusalem herstellen. Aber der Tempel stand und Jahve kam nicht zu seinem Tempel. Sein Advent musste abermals verschoben werden. Malachi erklärte eine Wiederholung der eigentlich schon mit dem Exil abgetanen inneren Sichtung und Läuterung für notwendig; Elias, der grosse Strafrichter in Israel, müsse erscheinen um Jahve die Bahn zu bereiten und ihm die Steine des Anstosses aus dem Wege zu schaffen [1]).

Die Elasticität der Hoffnung steigerte sich unter dem Druck der Gefahr, als Antiochus IV. daran ging, die jüdische Religion gänzlich zu vernichten. Damals entstand das Buch Daniel. Es hat Epoche gemacht und auf die Spätern bestimmenden Einfluss ausgeübt, in der scharf verallgemeinerten Antithese zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt, in der bestimmten Ansetzung der Herabkunft des Reiches Gottes auf die allernächste Zeit [2]), in der Andeutung des Auferstehungsglaubens, und in einer Reihe einzelner Vorstellungen, z. B. der des Antichrists und des himmlischen Menschensohnes. Es ist indessen sehr bezeichnend, dass der Verfasser den alten Ausgangspunkt der Eschatologie festhält. Er versetzt sich selber an den Anfang des Interim [3]) und

[1]) Vgl. weiter Joel 3. 4. Zach. 12—14. Abd. 1, 15—21. Sophon. 3 8-20

[2]) Ob die Stunde angekündigt wird oder nicht, macht einen bedeutsamen Unterschied zwischen einer mehr feurigen und einer mehr resignirten Art der Apokalypsen.

[3]) Daher die Wahl des Pseudonyms.

gibt in prophetischer Form einen grossartigen Überblick über den Verlauf desselben bis auf seine Gegenwart. Auch sein Problem ist die Nichterfüllung der Weissagung und er löst es durch Verschiebung des Termins. Er deutet die 70 Jahre der von Jeremia gestellten Frist auf 70 Jahrwochen, berechnet mit Hilfe seiner naturgemäss mangelhaften chronologischen Kenntnisse[1]), dass davon 69 ½ Jahrwochen verstrichen seien, und findet den grössten Trost für sich und für seine Leser darin, dass man also jetzt nur noch eine halbe Jahrwoche, 3 ½ Jahre, auszuhalten brauche. Die gewöhnliche Meinung, dass das Buch Daniel der erste Anfang der apokalyptischen Literatur sei, bedarf der Einschränkung. Gewisse Grundzüge des spätern eschatologischen Schemas, darunter namentlich die Zusammenrottung der Heiden vor Jerusalem, finden sich nicht in diesem Buch, wol aber in uns erhaltenen älteren Prophetenschriften aus nachexilischer Zeit.

Diesmal schien sich die Erwartung in der Tat zu verwirklichen, obschon nicht ganz in der bei Daniel vorhergesehenen Weise. Die griechische Macht brach zusammen, die Hasmonäer stellten das Reich Davids wieder her. Jedoch auf das griechische Weltreich, das nach Daniel das letzte sein sollte, folgte noch ein anderes, das römische, und es zertrat den Staat der Hasmonäer im Vorübergehen. Die grausame Enttäuschung entfachte aufs neue die messianische Hoffnung, sie wurde fanatischer als je zuvor. Sie riss die Zeloten schliesslich zu Taten fort, und es kam zu dem tragischen Zusammenstoss von Glaube und Wirklichkeit, der mit dem Untergange der Theokratie endigte. Die römische Periode, und namentlich ihre letzte Phase, ist die eigentliche Blütezeit der apokalyptischen Literatur. Wiederum deutete man die ältere Weissagung um und prolongirte ihren Termin, um ihren Inhalt zu retten. Die Römer hatten einen Strich durch die Rechnung Daniels gemacht. Zunächst begnügte man sich sie als das zu bezeichnen was sie jedenfalls waren, als die Aufhalter des längst fälligen messianischen Gerichts[2]). Später aber interpretirte man die vierte und letzte Monarchie des Daniel, womit er selber die griechische meinte, einfach auf die römische. Sehr naiv heisst es einmal,

[1]) Vgl. Kuenens Onderzoek (erste Ausgabe) § 118 n. 12. § 119 n. 16.

[2]) 2 Thess. 2, 6. 7. Ich weiss nicht, warum dieser Ausdruck so schwierig zu erklären sein soll. Die Aufhaltung des Gerichts (besonders durch Sünden) ist den Juden von Alters her geläufig.

Daniel habe seine Vision in diesem Punkte misverstanden und sich in der Deutung des vierten Tieres versehen [1]).

Aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer sind uns die Apokalypsen Baruchs und Ezras erhalten. Hier sehen wir die eschatologischen Vorstellungen in eine ganz andere, höhere Lage transponirt. Im Daniel gibt es noch kein Jenseits, das Reich Gottes verwirklicht sich auf dem Boden der gegenwärtigen Erde, es ist nur eine neue Ära der Weltgeschichte, und zwar die jüdische nach der heidnischen (griechischen). Die Hoffnung richtet sich lediglich auf die Herstellung des jüdischen Volkes und Reiches, nicht auf die Belohnung und Bestrafung der Individuen. Nur diejenige Generation hat teil an der Herrschaft der Heiligen des Höchsten, welche sie erlebt, die früheren verstorbenen Generationen nicht. Ausnahmsweise werden die Märtyrer der jüngsten Zeit auferweckt, um verdientermassen noch an dem Glück teilnehmen zu können, und ebenso die Erzbösewichter der jüngsten Zeit, um ihre Strafe nachzuholen: indessen nicht zum ewigen Leben, sondern zur Fortsetzung des vorzeitig unterbrochenen irdischen Lebens, das dann mit dem Tode sein natürliches Ende findet [2]). Die Auferstehung ergänzt hier also nur in einem untergeordneten Punkte die Hoffnung auf die Restitution des Volkes. Dagegen in den Apokalypsen Baruchs und Ezras haben wir die allgemeine Auferstehung der Toten, das Gericht über alle Seelen, die je auf der Welt gewesen sind, das Paradies und die Geenna. An die Stelle des Volkes sind die Individuen, die Seelen, getreten und die zukünftige Welt ist jenseitig geworden. Die alte messianische Weissagung wird zurückgedrängt. Die Restitution des Volkes unter der Herrschaft des Messias ist nicht mehr das Ziel und der Schluss des Weltdramas, sondern ein vorübergehender Zwischenact. Der Messias kommt allerdings, rettet die Juden, die er in jener

---

[1]) Gott sagt zu Ezra (4 Esdr. 12, 11. 12): Aquilam quam vidisti ascendentem de mari, hoc est regnum quod visum est in visu Danielo fratri tuo; sed non est illi interpretatum quomodo ego nunc tibi interpretor vel interpretatus sum. Vermutlich muss non est illi interpretatum übersetzt werden, er hat es nicht so gedeutet (illi = dativus autoris), obgleich in Dan. 7 der Engel Interpret ist. Andernfalls legt der Verfasser dem Engel die falsche Deutung zur Last — noch naiver.

[2]) Dies ist die Consequenz der allgemeineren Prämissen, ihr widerspricht zwar nicht 12, 2, wol aber 12, 13.

Zeit in der heiligen Stadt und im heiligen Lande antrifft, richtet sein Reich in Palästina unter ihnen auf und beglückt sie während einer längeren Periode. Aber die Periode läuft ab, der Messias stirbt und seine ganze Generation mit ihm. Und dann erst tritt die Endzeit, die zweite überirdische Ära, ein, mit der allgemeinen Auferstehung der Toten, dem jüngsten Gerichte, der Scheidung der Welt in Himmel und Hölle[1]).

Wir dürfen die Erhebung der Hoffnung in das Individuelle und Transcendente wol als eine Vergeistigung bezeichnen. Wie die Eschatologie überhaupt das innerste Wesen des Judentums offenbart, so entspricht auch die Vergeistigung der Eschatologie der Vergeistigung des Judentums selber, deren Consequenz das Evangelium ist. Der Individualismus hatte seine natürliche Ursache in der Zertrümmerung des alten Volkes durch die Assyrer und die Chaldäer. Die Juden suchten ihm entgegenzutreten; die Religion sollte die aufgelöste Nation zusammenhalten. Indessen der Schwerpunkt der Religion selber lag auch nicht mehr in der Gemeinschaft, sondern im Individuum. Die Herstellung des alten Zustandes blieb hauptsächlich Gegenstand der Sehnsucht, sie musste der Hoffnung überlassen werden. Die Hoffnung hielt am Volke fest und kümmerte sich lange Zeit überhaupt nicht um den Einzelnen. Aber schliesslich drang auch in dies Gebiet der Individualismus ein. Die irdische Restitution des Volkes erwies sich stets als aussichtslos, die Hoffnung trog jedesmal: kein Wunder, dass sie sich mauserte. Fremde Einflüsse mögen dabei eingespielt haben, dass die Ideen von Jenseits, Auferstehung, jüngstem Gericht, Himmel und Hölle im ersten Jahrhundert vor Christus aufkamen. Diese Ideen lagen in der Luft und tauchten überall auf. Die Juden wohnten mitten in der Welt und konnten sich nicht gegen ihre Umgebung abschliessen. Sie waren nicht tot, sondern lebendig, sie hatten die Kraft zu assimiliren. Sie nahmen aber nichts eigentlich Fremdartiges auf, sondern nur das was ihnen gemäss war, worauf sie genugsam vorbereitet waren. Dass sie, trotz allem Streben den Ausgangspunkt festzuhalten, im Lauf der Entwicklung sich doch innerlich weit davon entfernten, ist nichts weniger als auffällig.

---

[1]) In der christlichen Eschatalogie findet sich zwar auch das messianische Reich als blosses Interregnum (Chiliasmus), allein das wahrhaft Christliche ist vielmehr, dass der Messias zum Weltrichter und die alte messianische Weissagung selber ins Allgemeine und Jenseitige erhoben wird.

Der traditionelle Stoff der Eschatologie wird trotz dieser geistigen Veränderung fortgeschleppt[1]). Die Grundzüge, deren Entstehung bis zu Ezechiel hinauf zu verfolgen ist, erscheinen im ersten christlichen Jahrhundert zu einem festen Schema ausgestaltet. In der näheren Ausführung der einzelnen Loci herrscht weder damals noch früher ein Zwang, wenngleich ein gewisser Stil und die Neigung, die einmal gebrochene Bahn breiter zu treten. Die Fundgrube des Details ist vielfach die Bibel und das Fördermittel der Midrasch. Dass der Behemoth den Braten und der Leviathan den Fisch für die Tafel des Messias liefert, an dem die Reichsgenossen beständig sitzen, ist aus Ps. 74, 14 entsponnen; Theodotion übersetzt: ἔδωκας (τὸν δράκοντα) βρῶμα τῷ λαῷ τῷ ἐσχάτῳ. Es kommt aber noch ein Anderes dazu. Die Form der Vision, die alle Apokalypsen haben, nötigte zu sinnenfälliger Veranschaulichung, und es mussten neue Ausdrucksmittel für neue Ideen gefunden werden. Auch sie werden zum Teil der Bibel entnommen. Der alte Gottesgarten von Gen. 2, 3 wird umgewertet und muss nun den jenseitigen Aufenthalt der Seligen bezeichnen. Ebenso wird das Tal der Söhne Hinnoms bei Jerusalem zum Namen des jenseitigen Aufenthaltes der Verdammten gemacht[2]). Zum Teil aber müssen alte populäre Vorstellungen herhalten, über die Toten, die Seelen, die Heere der Geister auf Erden, in der Hölle und im Himmel. Der alte Volksglaube war vor dem prophetischen Monotheismus zurückgewichen und kommt im Alten Testament nur spurenweise zum Vorschein. Er erhielt sich aber in der Tiefe und tauchte wieder auf, als die Frage, die er zu beantworten schien, auch der monotheistischen Religion auf einer späteren Stufe sich aufdrängte. Da dieser alte Volksglaube den Israeliten mit den Heiden gemeinsam war, so lässt es sich freilich den etwa ihm zuzuweisenden Vorstellungen an inneren Merkmalen nicht ansehen, ob sie wirklich von Anfang an dazu gehört haben oder erst in späterer Zeit von den Heiden entlehnt sind. Dass hier ein be-

---

[1]) Ein bereits angeführtes merkwürdiges Beispiel davon ist der Chiliasmus.

[2]) Dort stand in der Zeit des Königs Manasse ein Altar, worauf Kinder verbrannt wurden. Diese Frevelstätte soll nach Jeremia bei der Einnahme der Stadt durch die Chaldäer zu einer Stätte des Gemetzels und zu einer allgemeinen Leichengrube werden. Daher in der Septuaginta die Übersetzung πολυάνδριον und daher dann weiter die Bedeutung der Geenna: sie ist das Massengrab der zu bestrafenden Missetäter.

ständiger Ab- und Zufluss stattgefunden hat, unterliegt keinem Zweifel; die Communication auf diesem kosmopolitischen Gebiete wird durch keinerlei Schlagbäume gehemmt. Dass auch babylonisches Material importirt ist, muss ebenfalls anerkannt werden. Man hat längst vermutet, dass z. B. in Dan. 7 die aus dem gährenden Meere aufsteigenden Tiere, durch welche die Phasen in der Entwicklung des Weltreichs versinnbildlicht werden, eine irgendwie vermittelte Reminiscenz an die babylonische Schöpfungsgeschichte enthalten, wie Berosus sie überliefert.

Wozu es aber nötig ist und wozu es dienen soll, eine förmliche babylonische Reunionskammer einzurichten, lässt sich schwer begreifen. Gunkel reklamirt alles Mögliche und Unmögliche als aus Babylon entsprungen. Die dreiundeinhalb Jahre der Endfrist im Buche Daniel sind in Folge der eigenen Angaben des Verfassers nach Entstehung und Sinn vollkommen klar; Gunkel glaubt sie „enträtseln“ zu müssen durch einen babylonischen „Weihnachtsmythus“, in dem sie nur zu finden sind, wenn man sie hineinconjicirt. Das Proton Pseudos ist, dass er der Ursprungsfrage überhaupt grossen Wert beimisst. Von methodischer Wichtigkeit ist es zu wissen, dass tatsächlich ein Stoff in den Apokalypsen vorliegt, der von der Conception des Autors nicht immer völlig durchdrungen, in seinem Guss nicht immer ganz aufgegangen ist und noch öfter für unsere Erklärung einen undurchsichtigen Rest lässt; woher jedoch dieser Stoff ursprünglich stammt, ist methodisch ganz gleichgiltig. Die apokalyptischen Schriftsteller selber haben ihn sicher nicht aus der letzten Quelle geschöpft. Sie haben auch nicht nach seiner ursprünglichen Bedeutung gefragt, sondern ihren eigenen Sinn so gut es ging hineingelegt. Und den Sinn, in welchen sie selber ihn verwandt haben, müssen wir zu erkennen suchen. Gunkel glaubt sie corrigiren und ihrer Deutung das wahre Verständnis entgegen setzen zu müssen. Das hat vielleicht antiquarisches Interesse, ist aber nicht die Aufgabe des Theologen und des Exegeten. Wenn es feststeht, dass Goethe selber im Fischer mit der Todesglut, in die der Fisch aus seinem kühlen Element hinaufgelockt wird, eine Bratpfanne gemeint hat, so ist es überflüssig, sich in die Etymologie des Wortes zu vertiefen und daraus den eigentlichen Sinn zu schöpfen. Wenn in Apoc. 12 der himmliche Kampf Michaels mit dem Drachen nach der eigenen Absicht des Verfassers das Präludium zu dem irdischen Kampfe

der Theokratie mit dem römischen Reich sein soll, so ist die Sache damit für den Exegeten erledigt[1]). Er kann zufrieden sein, wenn es ihm gelingt zu ermitteln, in welchem Sinne der Apokalyptiker selber seinen Stoff verwertet; darüber hinauszugehn hat er nicht nötig. Rückt er einen Nebenpunkt in den Vordergrund, so zeugt das nicht von Methode. Denn Methode ist die auf die Hauptsache gerichtete Fragstellung, es gehört dazu weiter nichts als Sachverständnis.

Gunkel setzt seine traditionsgeschichtliche Methode der zeitgeschichtlichen Methode entgegen, als ob sie einander ausschlössen[2]). Er will die zeitgeschichtliche ganz aus den Angeln habe. Er polemisirt gegen sie, indem er ihr Dinge zur Last legt, an denen sie unschuldig ist, z. B. die Verkehrtheit, die dreiundeinhalb Jahre des Daniel als geschichtlich erfüllt nachweisen zu wollen. Ich halte es nicht für nötig erst noch zu demonstriren, dass der eigentliche Zweck der Apokalypsen ein praktischer und aktueller, für die Zeitgenossen berechneter ist, und dass man sie datiren, die Situation, in der sie entstanden sind, erkennen muss, um ihr Herz zu entdecken und sie zu verstehn. Dass dies nicht leicht ist und nicht immer gelingt, ist kein Beweis gegen die Richtigkeit der Forderung.

2.

Die Apokalypse des Baruch ist uns nur in syrischer, die des Ezra in mehreren Versionen erhalten, von denen vorzugsweise die lateinische und die syrische in Betracht kommen. Alle diese Versionen sind aus dem Griechischen geflossen; es fragt sich, ob dies auch die Originalsprache der Autoren war, oder vielmehr das Hebräische[3]). Die Frage kann auf die Apokalypse Ezras beschränkt werden, da dadurch zugleich über die Apokalypse Baruchs entschieden wird; eine solche Beschränkung empfiehlt sich, weil die Hebraismen in der nicht verwandten lateinischen Sprache stärker auffallen als in der verwandten syrischen. Ewald steht fast allein mit der Ansicht, das s. g. 4. Esdrae sei ursprünglich

[1]) Häufig steht anfangs die Vision, und nachträglich wird durch einen Engel die Deutung hinzugefügt.

[2]) Man verzeihe die grässlichen Ausdrücke; ich habe sie nicht verbrochen. Methode kann weder das eine noch das andere genannt werden; denn sie ist kein Hauptschlüssel, der alle Türen öffnet.

[3]) Ich sage der Kürze halber hebräisch, schliesse damit aber die Möglichkeit nicht von vornherein aus, dass das Hebräische vielmehr Aramäisch war.

hebräisch geschrieben[1]) Lücke, Volkmar, Hilgenfeld stimmen darin überein, dass es vielmehr ursprünglich griechisch abgefasst sei[2]). Ihre Meinung hat sich durchgesetzt. Sie ist aber grundfalsch. Sie liess sich vielleicht entschuldigen, so lange der unklare Begriff des Judengriechisch noch Credit hatte und kein Unterschied gemacht wurde zwischen solchen jüdischen Schriften, die aus dem Hebräischen übersetzt, und solchen, die von vornherein griechisch concipirt sind[3]). Jetzt ist sie nicht mehr zu entschuldigen. Es ist weiter nichts als Trägheit, wenn man sich gewöhnlich noch immer bei Volkmar und Hilgenfeld beruhigt, die in Wahrheit nichts bewiesen haben[4]). Indem ich mich anschicke dies Urteil zu begründen, bemerke ich ein für allemal, dass ich mich natürlich an den von Bensly (Cambridge 1895) herausgegebenen genuinen Text halte und nicht an die Vulgata. In der Vulgata sind nämlich die Hebraismen öfters corrigirt, weil sie als unverständlich empfunden wurden.

Die syntaktischen Erscheinungen, die auf ein hebräisches Original schliessen lassen, stelle ich voran. Es gibt in 4 Esdrae nur wenig eigentliche Syntaxis, die Parataxis überwiegt. Die Sätze werden am liebsten mit u n d an einander gereiht, Protasis und Epitasis auf gleicher Linie, so dass es oft schwer fällt den logischen Hauptsatz, der natürlich dennoch vorhanden ist, zu erkennen und demgemäss richtig zu interpungiren; z. B. 3, 12. 17s. 29s. 5, 4ss. 31. 6, 18s[5]). Besonders beachtenswert ist die Wendung: et

---

[1]) Geschichte d. V. Israel VII. (1868) p. 69. In älterer Zeit hat Jo. Morinus (Exerc. bibl. p. 225) die selbe Überzeugung ausgesprochen.

[2]) Lücke, Versuch einer Einl. in die Offenb. Joh. (1852) p. 152 ss. rechtfertigt Alles aus dem schriftstellerischen Typus des jüdischen Hellenismus. Volkmar, Esdra Propheta (1863) p. 325 ss. geht in Lückes Spuren. Hilgenfeld, Messias Iudaeorum (1869), übersetzt den Lateiner ins Griechische, mit dieser dankenswerten Arbeit ist indessen die Frage nach der Originalsprache nicht erledigt.

[3]) Um die Möglichkeit des hebräischen Gerundiums für das Griechische zu erweisen, sagt Volkmar p. 326, es sei zwar im Neuen Testament selten, in der Septuaginta aber gewöhnlich.

[4]) Lietzmann (Menschensohn 41) verweist auf Hilgenfeld p. XXXVIII ss. Da wird aber nur gezeigt, dass die erhaltenen Versionen alle eine griechische Vorlage gehabt haben. Daran zweifelt niemand. — Ich finde übrigens, dass in England James das Richtige gesehen hat.

[5]) Die Interpunktion ist nicht bloss in den Ausgaben der Vulgata und bei Volkmar, sondern öfters auch bei Bensly verkehrt. So trennt er z. B.

imperasti pulveri et dedit tibi Adam (3, 4, 5); der Inhalt des Befehls wird durch et mit dem Präteritum angeschlossen und dadurch zugleich die Ausführung berichtet: auf deinen Befehl lieferte dir der Staub den Adam. Die Sätze beginnen auch schon mit und; in diesem Fall wird dann häufig, eben um den Beginn kenntlich zu machen, weitläufiger gesagt: et factum est et und et erit et, in etwas anderer Anwendung auch et ecce (sehr häufig in Kap. 10 und 11), namentlich merkwürdig in der Verbindung et vidi et ecce (4, 48. 11, 1ss.) oder et audivi et ecce (6, 18). Das Alles ist charakteristisch hebräisch und charakteristisch ungriechisch. Neben und kommen allerdings auch andere Partikeln am Anfang der Sätze vor, namentlich häufig die causativen quoniam, enim, nam. Sie haben zum Teil adversativen Sinn; nam scheint fast ausschliesslich so gebraucht zu werden (7, 88. 9, 32. 33. 37. 11, 4. 21. 12, 15. 34. 13, 45). Dies kommt auch sonst im Vulgärlatein vor, und es ist vielleicht nicht nötig in solchen Fällen nam und enim auf griechisches γάρ und weiter auf das adversative כי zurückzuführen. Manchmal indessen kann man mit diesen Partikeln nach dem lateinischen Sprachgebrauch so wenig etwas anfangen wie nach dem griechischen, sie geben gar keinen Fingerzeig für den Zusammenhang, man muss denselben ganz unabhängig davon nach dem innern Verhältnis der Gedanken bestimmen. Doch möge das auf sich beruhen, da die Sache auch durch das Hebräische nicht immer klar wird. Dagegen ein sehr auffallender Hebraismus ist wieder die Aufnahme des Relativs durch ein Demonstrativ. Beispiele: de quibus si mihi renunciaveris ex his 4, 4, de quo me interrogas de eo 4, 28, in quo stas super eum 6, 14, super quem stabam super eum 6, 29, qui per semet ipsum liberabit creaturam suam 13, 26[1]). Misverständnis der hebräischen Relativpartikel, welche Genus Numerus und Casus nicht ausdrückt, liegt vor in 9, 20 und 13, 40.

6, 18 und 19 falsch durch einen Punkt. Ebenso 3, 9 und 10; ein grösserer Disjunctivus hätte dagegen vor sicut v. 10 gesetzt werden müssen. „Darauf brachtest du seiner Zeit die Sündflut über die Bewohner der Welt und verderbtest sie und ihr Untergang erfolgte auf einmal: wie dem Adam der Tod, so wurde ihnen die Sündflut bestimmt.“

[1]) Dies heisst nämlich: der Messias, durch welchen er (Gott) seine Creatur befreien wird; das griechische δι' αὐτοῦ (אשר בו) ist als Reflexiv misverstanden.

Statt: orbis erat periclitans propter cogitationes quae in eo advenerunt 9, 20 hätte übersetzt werden müssen: cogitationes eorum qui. Und statt: quem captivum duxit Salmanassar 13, 14 hätte es heissen müssen: quas oder quos captivos duxit.

Ungemein häufig erscheint der hebräische Infinitivus absolutus neben dem Verbum finitum; er wird durch das Participium oder auch wol durch ein abstractes Substantivum wiedergegeben[1]. Excedens excessit cor tuum 4, 2. Festinans festinat saeculum pertransire 4, 26. Mensura mensuravit tempora et numero numeravit tempora 4, 37. Odiens odisti populum tuum 5, 30. Commotione commovebitur locus 6, 14. Auditu audita est vox tua 6, 32. Loquens locutus es ab initio 6, 38. Data dabitur civitas 7, 9. Si ergo non ingredientes ingressi fuerint 7, 14. Mandans mandavit deus 7, 21. Salvati salvabimur, tormento tormentabimur 7, 67. Conservati conservabimur in requie 7, 75. Metiens metire in temet ipso 9,1. Ostendens ostensus es patribus nostris in deserto 9, 29. Sion tristitia contristatur et humilitate humiliata est 10, 7. Apparens non appareas 11, 45. Derelinquens dereliquisti nos 12, 41. Revelans revelatus sum 14, 3. Peregrinantes peregrinati sunt 14, 28. Nicht gleich, aber ähnlich und ebenfalls trotz der figura etymologica schwerlich griechisch: pondera pondus 4, 5; cogitaverunt cogitationes 4, 13. 15, 19; requiem quam requiescent 7, 95. 10, 24; timor quem expavi 12, 5.

Der Infinitivus absolutus drückt häufig das Adverbium sehr aus. Das Hebräische hat, wie das Altsemitische überhaupt, wenig Adverbia; es treten Ersatzmittel dafür ein, z. B.: ich fügte hinzu zu sagen für: ich sagte noch weiter. Auf diese oder ähnliche Weise erklären sich im 4 Esdrae die Ausdrücke: adiciam (dicere) coram te 5, 32; superdixerunt 7, 23; noli ergo adicere inquirendo 8, 55; adiciam dolorem 9, 41; adposui adhuc loqui 10, 19.

Der Gebrauch der Präpositionen ist vielfach ganz hebräisch. So bei in: factus est Jacob in multitudine magna (zu einer grossen Menge) 3, 16; excessit cor tuum in saeculo hoc (du regst dich auf über den gegenwärtigen Weltlauf) 4, 2. 5, 33; loquebatur in me (mit mir) 5, 15 etc. etc. Bei super: super cubili meo recumbens 3, 1. 12, 26; cogitationes meae ascendebant super cor meum

[1]) Wie in der Septuaginta. Im Neuen Testament wol immer Zeichen der Übersetzung aus nichtgriechischer Vorlage, z. B. Act 5, 28 παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν.

3, 1; nomen quod invocatum est super nos 4, 25. 10, 22.; sta super dexteram partem 4, 47. 6, 29. 10, 30; surge super pedes tuos 5, 15. 6, 13. 17. 10, 30. 11, 7; super stellas fulgebat facies eorum 7, 125. 8, 47. 10, 6; super terram natus est homo 7, 127. 11, 6; gaudium super eos quibus persuasa est salus 7, 131. Domine super nos wechselt ab mit domine in nobis 8, 6. 45. 9, 29. Nach dicere steht fast nie der Dativ, sondern vielmehr die Präposition ad. Oder wenn eine Respektsperson, namentlich Gott selber, angeredet wird, so steht coram 5, 22. 32. 7, 87, in conspectu 8, 28, ante oculos 4, 44, wie im späteren Hebräisch לפני, in der Septuaginte ἐνώπιον und im Targum regelmässig קדם. In conspectu, ante oculos wird wie לפני oder לעיני rein präpositionell gebraucht, ebenso in manibus wie בידי: pastor (derelinquit) gregem suum in manibus luporum 5, 18. Adiciam coram te 5, 32 bedeutet: ich will dir noch mehr sagen; welcher Lateiner oder Grieche würde sich aus freien Stücken so ausdrücken! „Unrecht vor dir", „gottlos vor dir" (d. h. was dir als unrecht gilt, unrecht für dich) 3, 8. 13 ist ebenfalls nicht griechisch, obschon es als Reminiscenz wol auch bei Paulus vorkommt. Durchaus hebräisch aber ist radix signata est a vobis 8, 53: die Wurzel (des Bösen, der angeborene böse Hang) ist versiegelt, so dass sie nicht mehr in euch wirkt — nach dem prägnanten negativen Gebrauch von מן[1]).

Der Dialog zeigt die charakteristische hebräische Weitläufigkeit. Er antwortete und sprach — so heisst es in den ersten Kapiteln durchweg, hinterher wird es dem Übersetzer zu viel und er beschränkt sich. So auch: frag und sag 5, 46. 50. Vor den Anfang der oratio recta wird immer pflichtschuldigst ein לאמר gesetzt, es findet sich sogar dixit dicens 11, 37. 12, 40. Die Rede an den Engel beginnt mit domine, bez. mit deprecor (rogo) te domine 4, 22. 5, 56, die an Gott selber correct mit dominator domine (si inveni gratiam ante oculos tuos); doch verwischt sich zuweilen der Unterschied zwischen Gott und dem Engel. Der Redende nennt sich dem Angeredeten gegenüber dein Knecht 5, 45. 56 6, 12. 7, 75. 102. 8, 6. 24. 10, 37. 12, 8. 13, 14, oder deine Magd 9, 43. 45.

[1]) Der Gebrauch der Tempora spricht ebenfalls für hebräisches Original, doch verzichte ich darauf dies nachzuweisen, weil es ohne Exegese des Zusammenhangs nicht geschehen kann.

Auch sonst zeigt sich die Umständlichkeit der hebräischen Redeweise, namentlich in dem kindlich anschaulichen Hervorheben selbstverständlicher Voraussetzungen. Vade pondera mihi 4, 5; venite et eamus 4, 14; venite ascendentes debellemus 4, 15; vade et interroga 4, 40: bei Imperativen wird das Eintreten in die Handlung von der Handlung selber unterscheiden [1]. Respexi oculis meis et vidi 9, 38; apertum est os meum et inchoavi dicere 9, 28; cecidi in faciem meam 4, 11; surge super pedes tuos 5, 15. 6, 13. 17. 10, 30. 11, 7; capax est tibi visus oculorum videre 10, 55; torquent me renes mei 5, 31; cogitationes meae ascenderunt super cor meum 3, 1; conturbatus est sensus cordis tui 10, 31; ne expavescat cor tuum 10, 55; vultus tuus tristis 5, 16; amara animo 9, 41; figmentum manuum tuarum 3, 5. 8, 7; plantavit dextera tua 3, 6: die handelnde oder empfindende Person genügt nicht, es muss auch das Organ hinzugefügt werden, mit dem sie handelt oder empfindet. Man sagt: deine Rechte hast gepflanzt, für: du hast gepflanzt; dein Gesicht ist traurig, für: du bist traurig u. s. w. In Ausdrücken wie: die Tiere oder die Bäume des Feldes (4, 13) kann sich der Begriff nicht von dem Orte der Anschauung losreissen. Etwas anders erklärt sich cor meum turbabatur in me (6, 36. Luc. 24, 32); vgl. Ps. 42, 6. 12.

Richtige Hebraismen sind ferner: dixi in corde meo 3, 28; accepisti in corde tuo 7, 16; reddere animam suam 7, 75; non dirigentur viae eorum (εὐοδοῦσθαι 5, 12); dare vocem suam 5, 5. 7; nomen uni vocasti 6, 49; nomen tuum invocatum est super nos 4, 25. 10, 22; fiebat species coruscus 10, 28; factus est in uno casus eorum 3, 10; factus est Jacob in multitudine magna 3, 16; factus est in vano 4, 16; concupiscentia gustus multiformis (von mancherlei Art lieblichen Geschmacks) 6, 44. Ich füge noch einiges Lexikalische hinzu: confractio (שבר) 7, 108, cor maris 4, 7, epulum (Hochzeit) 9, 47, flumen (Euphrat) 13, 40, lignum (Baum) 4, 13. 5, 5, multus (für magnus) 10, 38, nationes (תולדות) 3, 7, nomina (Individuen, vgl. Apoc. Io 11, 13) 3, 36, opus (Lohn) 7, 35,

[1] Ungemein häufig wird das allgemeine Incipere in dieser Weise gebraucht, nicht bloss bei Imperativen (6, 8. 19. 32. 7, 75. 88. 97. 122. 126 etc.) Wenn Gott das Subject ist, so entspricht הואיל. Auch in den Evangelien ist ἄρχεσθαι ungemein häufig.

proximus 5, 11[1]), radix (Pflanze) 5, 28. 8, 53, a saecnlo (מעולם) 9, 7. 18, sermo (דבר) 7, 101. 10, 5, spiritus intellectus 5, 22, unicus (יחיד) 5, 28, vas bellicosum (Waffe) 13, 9. 28, via (Verfahren, Ratio) 4, 3 und öfters. Unter den Verbis sind hervorzuheben vincere und vinci (זכה und חוב) 3, 21. 6, 28. 7, 115. 128. Ferner confortare (חזק) 5, 15, congregari (נאסף) 7, 33; inquirere iniustitiam ab (דרש מן) 6, 19, manere und sperare (קוה) 4, 35. 7, 93. 95, spernere (absolut, wie καταφρονεῖν = בגד). Salvari hat 8, 41 ganz die Bedeutung von חיה. Man könnte aus 4 Esdrae eine ganze hebräische Semasiologie Rhetorik und Stilistik zusammenstellen[2]).

Auf Lücke, Volkmar, Hilgenfeld und Genossen hat alles dies keinen Eindruck gemacht. Sie berufen sich dagegen auf Gräcismen, die in den ja sämtlich aus dem Griechischen geflossenen Afterversionen des 4. Esdrae vorkommen. Gräcismen wird man aber auch in der Septuaginta finden. Die jüdischen Übersetzer konnten natürlich griechisch, und wenn sie frei geschrieben hätten, würden sie diese Fähigkeit schon bewiesen haben. Nur unter dem Zwang der Übersetzung behielten sie vielfach Hebraismen bei; nicht aus Grundsatz, sondern aus Unbeholfenheit, darum auch nicht consequent[3]). Sie vermieden Gräcismen keineswegs, wenn sie ihnen zu rechter Zeit einfielen und äquivalent schienen. Gräcismen fallen also auch in einer griechischen Übersetzung nicht auf. Beweisend für Lücke und seine Anhänger würden nur Wortspiele sein, bei denen es feststünde, dass sie notwendig vom Schriftsteller selber beabsichtigt und dass sie nur im griechischen Gewande möglich wären. Solche aber lassen sich nicht nachweisen. Sonderbarer Weise gibt man für das Buch Henoch ein nicht-griechisches Original zu, obwol dasselbe doch lange nicht so deutlich durch-

---

[1]) Interrogabit regio proximam suam: ein Land fragt das andere.

[2]) Es finden sich auch Misverständnisse des Übersetzers, die sich aus dem Hebräischen berichtigen lassen; aber es ist weitläufig sie zu erörtern, und ich verzichte darauf. Man kann sich dabei auch irren. So habe ich früher Adam in 3, 5 (Imperasti pulveri et dedit tibi Adam) als Misverständnis von Adama betrachtet, nach Analogie von ἐσθίεις ἐκ τῶν ζιζανίων τοῦ Ἀδαμ (Vita Adae § 16 für τῆς γῆς). Aber Adam ist richtig; es wird bestätigt durch 7, 116 (meliuserat non dare terram Adam) und durch Apoc. Baruch § 48 gegen Ende (tu enim olim imperasti pulveri ut daret Adamum).

[3]) Aus diesem Grunde ersetzt auch die sklavischste Übersetzung niemals das Original.

schimmert wie im 4 Esdrae. Man tappt in ratloser Unschuld hin und her.

Ich habe die Frage offen gelassen, ob die Apokalypse Ezras ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben sei. Der Verfasser des Daniel gebraucht beide Sprachen, der des Henoch wahrscheinlich das Aramäische[1]). Hinterher aber scheint das Hebräische als Literatursprache einen neuen Aufschwung genommen zu haben, im Zusammenhange mit der nationalen Wiedergeburt des Volkes. Die Apokalypse Ezras scheint hebräisch abgefasst zu sein. Dafür spricht das ewige et factum est, et erit, et ecce, und namentlich der häufige Gebrauch des Infinitivus absolutus. Derselbe findet sich zwar vereinzelt auch in syrischen Originalschriften — Peschita und Targume kommen natürlich nicht in Betracht —, aber niemals in dem doch immer zunächst zu berücksichtigenden jüdischen Aramäisch der biblischen Bücher Daniel und Ezra. Ein strengerer Beweis wird sich kaum führen lassen; es kommt indessen nicht viel darauf an.

Das Datum der Apokalypse Ezras pflegt man nach dem Adlergesicht (Kap. 11. 12) zu bestimmen; man setzt darnach ihre Abfassung in die Zeit Domitians. Zwar stellt der Text in seiner gegenwärtigen Gestalt dieser Rechnung grosse Schwierigkeiten entgegen[2]). Aber daran ist eine spätere Überarbeitung schuld, welche die Flügel einzeln, statt paarweise gezählt hat, wahrscheinlich um die Frist der Erfüllung von Domitian auf einen späteren römischen Kaiser hinauszuschieben. So nehmen Volkmar, Renan

---

[1]) Die Form der Namen weist auf das Aramäische; so der Plural χερουβιν 14, 11. 18 und mehrere Status emph., besonders μανδοβαρα uud βαβδηρα 28, 1. 29, 1, das als Misverständnis für μαδβαρα schwer in die Wage fällt. Freilich τὰ σάββατα αὐτῶν 10, 17 eher auf das Hebräische; jedenfalls ist שבתם ihr Greisenalter: „Sie verbringen alle Tage ihrer Jugend und ihres Alters (nicht: und ihre Sabbathe) in Frieden“. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass κατ' ἀλήθειαν 5, 8 weder in κατ' ἀσέβειαν noch in κατὰ λήθην, sondern in κατ' ἄγνοιαν zu verbessern ist: wegen des Gegensatzes κατὰ ὑπερηφανείαν. ΓΝΟ = ΛΗΘ, ι = ει. Ueber das Alter der Grundschrift des Buchs Henoch wage ich keine Vermutung. Die Art der Eschatologie reicht zu einer genauen Datirung nicht aus, die übliche Ansetzung nach der Geschichtsvision steht auf schwachen Füssen.

[2]) Vermutlich wird Gunkel sie lösen, indem er die „zeitgeschichtliche“ Deutung des Adlers verwirft und ihn aus der babylonischen Mythologie erklärt.

und Dillmann mit Recht an[1]). Die Möglichkeit, sechs Flügelpaare als zwölf Flügel zu bezeichnen, kann nicht bezweifelt werden[2]). Praktisch aber ist mit einem einzelnen Flügel nichts anzufangen. Mit einem einzelnen Flügel fliegt der Adler nicht, und eine gleichzeitige Regierung von zwei Kaisern hat es in Rom als ständige Einrichtung nicht gegeben[3]).

Die grossen Flügel, die kleinen Flügel, und die Häupter müssen drei auf einander folgende Gruppen von Kaisern darstellen, die unter sich verbunden sind und zusammen gehören[4]). Die erste Gruppe kann, eben als erste, nur die Dynastie der Julier sein, und dies wird dadurch bestätigt, dass die Charakteristik des zweiten Gliedes dieser Gruppe nur auf den Kaiser Augustus passt, wie allgemein anerkannt wird. Also sind die zwölf grossen Flügel die sechs Julier, von Cäsar bis Nero. Weiter kann kein Zweifel sein, dass die drei Häupter der letzten Gruppe — die natürlich nicht paarweise erscheinen — die drei Flavier sind. Die Zwischengruppe der kleinen Flügel muss demnach in dem Interregnum zwischen den Juliern und den Flaviern gesucht werden. Aber die Beschreibung dieser Zwischengruppe ist verworren, und der ursprüngliche Sinn ist weder von Volkmar noch von Dillmann ins Reine gebracht worden. Eben hier nämlich hat die Überarbeitung störend eingegriffen. Ich setze der Anschaulichkeit wegen den Text her, mit Weglassung der überflüssigen zwei ersten Verse[5]).

---

[1]) Volkmar a. O. p. 338 ss. Renan, Revue des Deux Mondes 1875, 1 Mars p. 127 ss. Dillmann, Berliner Akad. Sitzungsberichte 1888 p. 215 ss.

[2]) Isa. 6, 2. Ezech. 1, 6. 11. Nach Philo (Müllers Fragm. H. G. 3, 569) hatte der El von Byblos sechs Flügel; auf dem erhaltenen Bilde sind es drei Paare.

[3]) Man hat kaum Anlass die etwas prekäre Vermutung zu Hilfe zu nehmen, dass der Autor den Kaiser als den beständigen ersten Consul neben einem wechselnden zweiten (als den rechten Flügel neben dem linken) angesehen habe, in einer Art Vermischung der alten republikanischen Regierungsform mit der imperatorischen.

[4]) Bei der dritten Gruppe ist dies ausdrücklich gesagt v. 29: das mittlere Haupt, das grösser war als die beiden anderen, umfasste die beiden anderen mit.

[5]) Diese beiden Verse (20. 21) greifen dem Folgenden vor, um einen Zusatz anzubringen, des Inhalts, dass zwar noch mehr als sechs Flügelchen während des Interregnums sich erhoben hätten, aber nicht in Rechnung gezogen wären, weil sie tatsächlich nicht zur Herrschaft gelangten. Sie stören

22. „Und ich sah darauf, und sieh die zwölf Flügel waren verschwunden [und zwei Flügelchen]. 23. Und nur die drei ruhenden Häupter und die sechs Flügelchen waren noch übrig am Leibe des Adlers. [24. Und zwei von den sechs Flügelchen sonderten sich ab und steckten sich unter das Haupt an der rechten Seite, die vier anderen aber blieben an ihrem Orte.] 25. Und diese Unterflügel gedachten sich zu erheben und zur Herrschaft zu gelangen. 26. Und der erste erhob sich, verschwand aber sofort, 27. und der zweite auch, verschwand aber noch schneller. 28. Und das noch übrige Paar[1]) gedachte bei sich ebenfalls zu herrschen; 29. als es sich aber damit trug, da erwachte eins der drei ruhenden Häupter, das mittlere[2]); das war grösser als die beiden anderen 30. und umfasste die beiden anderen mit. 31. Und das Haupt, mit denen die ihm beistanden, wandte sich und frass das Paar Unterflügel, das nach der Herrschaft trachtete. 32. Dieses Haupt aber hatte die ganze Erde in der Gewalt und zwang ihre Bewohner mit grossem Druck und führte die Herrschaft über den Erdkreis mächtiger als alle die ehemaligen Flügel. 33. Und darauf verschwand das mittlere Haupt plötzlich, ebenso wie die Flügel. 34. Nun waren noch zwei Häupter übrig, die ebenfalls über die Erde und ihre Bewohner herrschten. 35. Und ich sah, wie das Haupt auf der rechten Seite das auf der linken frass.“

In v. 22 fallen die beiden kleinen Flügel auf. Denn es wird die Summe von dem was in v. 12—19 berichtet ist zusammengezogen; da dort aber nur von den zwölf grossen Flügeln und nicht ausserdem noch von zwei kleinen gehandelt wird, so darf auch hier von zwei kleinen keine Rede sein; denn in einem Resumé werden keine neuen Tatsachen vorgebracht. Et duo pennacula ist also ein Zusatz. Derselbe hängt zusammen mit einer andern Interpolation in v. 11: et numeravi contrarias pennas eius et ecce erant octo. In dem Stück, worin ausdrücklich von den kleinen Flügeln oder den Gegenflügeln — die Ausdrücke wechseln gleichbedeutend — gehandelt wird, sind es nicht acht, sondern nur

---

formell, inhaltlich widersprechen sie der ursprünglichen Anschauung nicht. Mit v. 19 dürfen sie nicht verbunden werden.

[1]) Wunderlich hat hier Volkmar die Bedeutung von superare verkannt.

[2]) Zeitlich kommt das mittlere Haupt zuerst, es ist nur örtlich das mittlere, in der Anschauung der Vision, worin der Vogel mit all seinen Gliedern auf einmal und gleichzeitig erscheint, als dreiköpfiger Adler.

sechs. Der Interpolator hat wahrscheinlich zu Prolongationszwecken eine Erhöhung der Zahl vorgenommen, muss sie aber sofort in v. 22 wieder unschädlich machen, ehe noch die kleinen Flügel überhaupt in Aktion treten. Es ist übrigens in v. 11 nicht etwa bloss sex in octo verwandelt; sondern der ganze Vers ist eingeschoben. Denn er erscheint an dieser Stelle wie mit den Haaren herbeigezogen. — In v. 24 wird umgekehrt der Versuch gemacht, die sechs kleinen Flügel vorläufig auf vier zu reduciren: et vidi et ecce de sex pennaculis divisa sunt duo et manserunt sub capite quod est ad dexteram partem, nam quatuor manserunt in loco suo. Dazu gehört als Consequenz, was über das Ende der zwei abgetrennten kleinen Flügel in 12, 2. 3 gesagt wird: et surrexerunt alae duae quae ad eum[1]) transierunt et erectae sunt ut regnarent, et erat regnum eorum exile et tumulti plenum, et vidi et ecce ipsa non apparescebant. Für die ursprüngliche Conception gehören die sechs kleinen Flügel grade so zusammen und in eine Zeit, wie die zwölf grossen Flügel und die drei Häupter; es dürfen nicht zwei von ihnen aus dem Fache herausgenommen und in ein anderes eingeschmuggelt werden. Auch dürfen sie hinterher nicht dann noch zum Vorschein kommen und zu flattern versuchen, nachdem schon der Löwe von Juda mit dem rechten Haupt fertig geworden ist: denn das ist nach der Absicht des ursprünglichen Verfassers der der Hoffnung angehörende Schluss des ganzen Dramas, er sieht nicht über das rechte Haupt hinaus. Nach Fortfall von v. 24 ergibt sich engster Anschluss von v. 23 an v. 25; die hae subalares v. 25 sind die sex pennacula v. 23 und es beginnt der Bericht über ihr Ergehen. In v. 26 erhebt sich der erste kleine Flügel und verschwindet, in v. 27 erhebt sich der zweite und verschwindet, in v. 28 ss. erheben sich die zwei die noch übrig sind und werden von dem nun erwachenden mittleren Haupte gefressen. Damit sind die sämtlichen sechs kleinen Flügel abgetan[2]). Eins und noch eins und zwei sind aber doch nicht sechs, sondern nur vier? Der Verfasser lüftet hier etwas den Schleier, am Schluss der ganzen Aufzählung der Flügel. Er

---

[1]) Inconcinn für ad id, nämlich caput dexterum.

[2]) Die duae quae superaverant v. 28 sind das letzte Paar. Es wird dadurch die von v. 24 introducirte Vorstellung ausgeschlossen, dass es ausserdem noch ein allerletztes Paar gab, welches erst post festum auftreten sollte.

behandelt den Dual an dritter Stelle ebenso als Einheit wie die Singulare an erster und zweiter Stelle. Alle drei sollen der Sache nach Singulare sein, einzelne Regenten, der Form nach aber Duale, Flügelpaare: drei mal zwei macht sechs. Wer die sechs Unterflügel oder die drei Zwischenkaiser sind, darüber kann kein Zweifel sein[1]).

Nach Beseitigung der Störungen schliesst sich die Kaiserreihe lückenlos, auf die der Autor zurücksieht: die sechs Julier, Galba Otho Vitellius, die drei Flavier. Damit ist dann auch die Tatsache gesichert, dass er unter Domitian geschrieben hat. Gegen diesen richtet sich das Auftreten des Messias, das natürlich noch in der Zukunft liegt. Domitian lebt also noch.

Das Adlergesicht ist indessen ein Anhang, und man könnte zweifeln, ob das Datum des Anhangs auch für die Apokalypse Ezras im Ganzen gelte. Dass sie aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer stammt, sieht man freilich, sobald man auch nur den Anfang gelesen und etwa mit dem Anfang der Apokalypse Baruchs zusammen gehalten hat; das Problem ist, wie nur diese Katastrophe habe zugelassen haben können, der Zweck, der durch sie erzeugten Verzweiflung zu begegnen[2]). Und ein bestimmterer Anhalt für die Bestimmung der Abfassungszeit, der von dem Adlergesicht unabhängig ist, scheint sich aus 5, 1—13 zu ergeben, wo Ezra vom Engel Aufklärung erhält über die Zeichen, die das Nahen des Endes verkünden.

1. „Siehe es kommen Tage, da werden die Bewohner der Erde in grosse Verwirrung geraten, und der Weg der Wahrheit wird verborgen sein und das Land unfruchtbar an Glauben. 2. Und die Ungerechtigkeit wird noch grösser als wie du sie jetzt siehst und von früher gehört hast. 3. Und das jetzt herrschende Land

[1]) Die Interpolationen in der Vision haben selbstverständlich ihre Nachwirkung in der Deutung. Darauf brauche ich indessen hier nicht einzugehn.

[2]) Unbegreiflich ist es, dass Hilgenfeld auf weit frühere Zeit zurückgeht. Er versteht unter der Herrschaft Edoms 6, 9 die Herrschaft des Herodes. „Die Hand Jakobs — heisst es dort — hielt am Anfang die Ferse Esaus. Das Ende des ersten Äon ist Esau und der Beginn des zweiten ist Jakob, die Hand ist das Erste am Menschen und die Ferse das Letzte. Zwischen Ferse und Hand nun suche nichts weiteres, Ezra!" Der erste Äon ist der, in dem die Heiden die Weltherrschaft haben, der zweite der, in dem die Juden herrschen; zwischen dem Ende des ersten und dem Anfang des zweiten liegt kein Interim mehr. Die Ära der Heiden geht zu Ende mit der Weltherrschaft Edoms, dieser folgt

wird ein wüster Wirrwarr werden, und man wird es verödet sehen 4. Wenn aber der Höchste dir zu leben gestattet, so wirst du sehen, nach . . . .[1]), da wird plötzlich die Sonne nachts leuchten und der Mond bei Tage, 5. und von dem Baume träufelt Blut, und der Stein gibt eine Stimme von sich, und die Völker werden erregt und die . . .[2]) wechseln. 6. Und zur Herrschaft gelangt einer, den die Bewohner der Welt nicht erwarten, und die Vögel wandern fort und das Meer[3]) wirft seine Fische aus. 7. Und einer, den die Meisten nicht kennen[4]), lässt nachts seine Stimme erschallen, und Alle werden seine Stimme hören. 8. Und ein Erdspalt entsteht auf weite Strecken und Feuer bricht lange Zeit aus[5]), und die wilden Tiere verlassen ihr Revier und die Weiber bringen Misgeburten[6]) zur Welt, 9. und in den süssen Quellen

---

die der Juden auf der Ferse d. h. zu deutsch: auf dem Fusse. Mit Edom können unmöglich die Antipatriden gemeint sein, weil sie niemals die Weltherrschaft besassen und dem Äon ihren Stempel aufdrückten, wie die Chaldäer, Perser, Griechen und Römer, also auch nicht als Repräsentanten der letzten Phase desselben gelten können. Vielmehr ist Rom unter Edom zu verstehn. Diese versteckte Bezeichnung ist bekanntlich bei den Rabbinen gebräuchlich genug. Ich habe in der oben gegebenen Übersetzung die Lücke des Lateiners in v. 9 nach dem Syrer und Äthiopen ergänzt: die Hand ist das Erste am Menschen und die Ferse das Letzte. Vielleicht handelt es sich um eine (richtige) Glosse, die in den Lateiner nur fragmentarisch eingedrungen ist.

[1]) Post tertiam turbatam ist unverständlich, denn in v. 3 ist schon das Ende der römischen Zeit als Gegenwart angenommen und nach der Zerstörung der dritten (griechischen) Monarchie käme also post festum. Post tertiam tubam der Vulgata ist schlechte christliche Correctur; Ezra kennt wie alle Älteren nur eine Posaune.

[2]) Gressus commutabuntur. Ich habe früher einmal vermutet, dass eine Verwechslung von διαβήματα und διαδήματα vorliege.

[3]) Sodomiticum ist ein falscher Zusatz; das Tote Meer hat gar keine Fische. Vgl. vielmehr Osee 4, 3. Sophon. 1, 3.

[4]) Quam (non noverunt multi) bezieht אשר falsch auf vocem. Es muss quem heissen; nur so bekommt dabit vocem ein Subject, das eben in dem Relativsatz enthalten ist, nach hebräischer Weise.

[5]) Chaus ist vom Syrer richtig als χάσμα verstanden (Zach. 14, 4); denn das Feuer bricht daraus hervor. Per loca multa bedeutet nicht: an vielen Stellen, sondern: auf weite Strecken. Der Ausdruck ist prägnant für: der Riss entsteht und geht über weite Strecken. Frequenter bedeutet in 4 Esdrae nicht: häufig, sondern: lange Zeit, dauernd (4, 26. 7, 112).

[6]) Menstruatae monstra ist aus den Varianten monstrua monstra entstanden. Richtig Syr. und Aeth.

findet sich Salzwasser. Und die Freunde bekämpfen sich plötzlich[1]), und der Verstand verbirgt sich dann und die Weisheit entfernt sich in ihre Kammer, 10. und sie wird von Vielen gesucht aber nicht gefunden, und es mehrt sich Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit auf Erden. 11. Und ein Land fragt das andere und sagt: ist die Gerechtigkeit bei dir vorbeigekommen oder[2]) einer der gerecht handelt? und jenes wird nein sagen. 12. Und in jener Zeit werden die Menschen hoffen und nicht erlangen, sich mühen aber kein Glück haben. 13. Diese Zeichen bin ich befugt dir mitzuteilen."

Unter der vagen und phantastischen Spreu apokalyptischer Teratologie finden sich hier doch einige wirkliche Zeichen der Zeit versteckt. Die grosse Verwirrung im Römerreich und der Wechsel der Herrscher (v. 3. 5) führt auf die Zeit nach dem Untergange der julischen Dynastie. Der geheimnisvolle Mann, der plötzlich zur Herrschaft gelangen wird (v. 6. 7,), kann kaum etwas anderes als das neronische Gespenst sein. Mit dem Feuer, das aus dem grossen Erdspalt lange Zeit hervorkommt (v. 8), wird auf den Ausbruch des Vesuv im Jahre 79 Bezug genommen[3]). Nero und der Vesuv stützen einander, denn sie werden auch sonst in Verbindung gebracht. In den sibyllinischen Büchern 4, 117—139 heisst es bekanntlich, der ἄφαντος ἄπυστος jenseit des Euphrat werde mit vielen Myriaden hervorbrechen, nachdem aus einer Kluft italischer Erde sich ein Feuer bis zum Himmel erhoben und grosses Unheil auf Erden angerichtet habe. Die Ähnlichkeit der beiden Weissagungen führt auf ungefähr gleichzeitige Abfassung. Die sibyllinische ist indessen die ältere. Denn in der des Ezra wird das feurige Zeichen sehr abgeschwächt, dadurch dass es mit nichtssagenden anderen in einem Haufen steht; auch Nero selber erscheint da nur „unter Anderem". Sie ist schwerlich, wie die sibyllinische, noch unter der Aufregung des Erlebnisses und des ersten Gerüchtes geschrieben, bald nach 79, sondern wol erst gegen Ende der Regierung Domitians. Dann stammt also das Adlergesicht aus der gleichen Zeit wie 4 Esdrae 3—10, wenngleich seine formelle Zugehörigkeit zu dem eigentlichen Corpus zweifelhaft ist.

---

[1]) So Syr. und Aeth. statt omnes des Lateiners.

[2]) Syr. und Aeth. schieben mit Recht ein oder ein; im Lateiner wird es vermisst.

[3]) Dass der Verfasser die Grösse des Erdspalts übertreibt und vielleicht

Die Apokalypse des Baruch ist eine Zwillingsschwester der Apokalypse Ezras. Sie hat die gleiche Veranlassung und den gleichen Zweck. Die Übereinstimmung erstreckt sich bis in die Einzelheiten, so dass die beiden Schriften nicht unabhängig von einander entstanden sein können. Gemeiniglich schreibt man der Apokalypse Ezras die Priorität zu. Nur Schürer (2, 642 ss.) ist von den Gründen, die man dafür anführt, nicht überzeugt. Er lässt sich nicht rühren von Dillmanns beweglicher Rede, in 4 Esdrae sei „die Stimmung trostloser, das Ringen nach Aufschluss und Beruhigung tiefer unmittelbarer und gewaltiger, die Eindrücke der furchtbaren Ereignisse noch frischer, eben darum auch die Darstellung bei aller Redseligkeit noch packender". Er findet eher umgekehrt, dass grade bei Baruch die Frage im Vordergrund stehe, wie das Unglück Israels und die Straflosigkeit seiner Bedrücker möglich und denkbar sei, während dem Ezra das theologische Problem mehr am Herzen liege, weshalb doch so Viele verloren gehen und so Wenige gerettet werden. Er hat vollkommen Recht. Man erwäge eine Stelle in § 48 der Apokalypse Baruchs, die von den Zeichen der Endzeit folgendermassen redet.

„Es wird viel Gerücht und nicht wenig Gerede geben und Gaukelwerke werden gezeigt und nicht wenige Verheissungen werden vorgetragen, die sich zum teil als nichtig erweisen und zum teil sich bestätigen. Und Ehre wird in Schmach verwandelt und Stärke erniedrigt zur Verachtung, und Festigkeit löst sich auf und Schönheit wird zu Schande. Und Manche werden dann zu Manchen sagen: wo hat sich die Menge der Einsicht verborgen und wohin die Fülle der Weisheit verzogen? Und während diese solche Gedanken hegen, erwacht der Eifer in solchen, bei denen man es nicht hätte vermuten sollen, und Leidenschaft ergreift den der ruhig war. Und Viele werden in zornige Erregung kommen, und sie bringen Unheil über Viele. Und sie werden Heere aufbringen, die Blut vergiessen, und mit ihnen zusammen werden sie zuletzt zu Grunde gehn."

Die Zeit des jüdischen Krieges ist hier nicht zu verkennen. Bezeichnend dafür ist das Anwachsen der Gaukler und Propheten, das Zurücktreten der Vornehmen und der Weisen, und hinwiederum

---

gar annimmt, Herculanum und Pompeji seien in den Spalt versunken, kann nicht Wunder nehmen und ist kein Einwurf gegen die Deutung.

das Erwachen des Eifers und der Leidenschaft in Leuten denen man es nicht hätte zutrauen sollen, das Aufkommen der Zeloten, die die Menge mit sich fortreissen und grosse Heere auf die Beine stellen, freilich nur zu ihrem und der Anderen Verderben. Diese Schilderung hat beinah historischen Wert, es zeigt sich in ihr die Empfindung des Erlebten; wer sie geschrieben hat, hat seine Kunde nicht von Hörensagen. Im 4 Esdrae gibt es keine Stelle von annähernd gleicher Actualität. Wo dort „der Eindruck der furchtbaren Ereignisse frischer" hervortritt, hat Dillmann leider nicht gesagt; es würde ihm auch schwer geworden sein, auf diese Frage zu antworten. Grade das Gegenteil ist der Fall. Dass die Katastrophe statt gefunden hat, gibt sich zwar deutlich kund, aber gar nicht, dass der Verfasser dabei gewesen ist und noch eine lebendige Erinnerung von den Vorgängen hat, die dazu geführt haben. Er setzt nur das Resultat voraus, von einem Haften des Herganges in seiner Seele verrät sich keine Spur.

Es ist noch etwas Weiteres erwägenswert. Baruch erlebte wirklich die Zerstörung Jerusalems und die Vernichtung des jüdischen Gemeinwesens, Ezra aber trat erst anderthalb Jahrhunderte später auf den Schauplatz. Die Wahl Baruchs als Pseudonym für einen Autor, der ebenfalls unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems schrieb, wenn auch nicht der ersten sondern der zweiten, lag also weit näher als die Ezras; diese erklärt sich am besten dann, wenn Baruch bereits verausgabt war. Und ein gewisses Eingeständnis der Posteriorität der Apokalypse Ezras scheint darin zu liegen, dass sie erst im dreissigsten Jahr nach der Katastrophe entstanden sein will, während Baruch seine Visionen noch auf den rauchenden Trümmern Jerusalems hat, unmittelbar nach der Zerstörung der Stadt.

Zum Schluss bemerke ich, dass die Frage nach dem zeitlichen und literarischen Verhältnis der Apokalypsen Baruchs und Ezras allerdings nicht absolut gestellt werden darf. Es brauchen nämlich nicht alle ihre Teile gleich alt zu sein. Meine Vermutung soll nur für den Kern der beiden Schriften gelten.

Über einige Arten schwacher Verba im Hebräischen.

Schwache Verba sind solche, die nicht völlig zu Triliteren ausgebildet, vielmehr auf einer Übergangsstufe stehn geblieben sind. Die Sprache versucht für den fehlenden dritten Radikal Ersatz zu schaffen. Am Anfang bei den פ״י, beziehentlich auch פ״ן, auf die ich mich hier nicht einlassen will. In der Mitte und am Ende bei den ע״ו, ע״ע, und ל״ה.

1. Den ersten Schritt zur richtigen Auffassung der ע״ע und ע״ו hat Ewald getan. Er stellt sie als Bilitera zusammen und gibt mit der Bezeichnung der ע״ו als mittelvokaliger Wurzeln einen bedeutungsvollen Wink (Grammatik § 112. 113). Friedrich Böttcher ist ihm gefolgt, er spricht sich (Lehrbuch § 1127) schon klarer aus: die ע״ע und die ע״ו streben ihren zweilautigen Stamm dreilautig zu verstärken oder einen dritten Laut anzunehmen, jene durch Consonantenvermehrung, diese durch Vokaldehnung. Indessen weder Ewald noch Böttcher haben ihren Gedanken durchzuführen und fruchtbar zu verwerten gewusst. Das ist vielmehr erst von B. Stade (Lehrbuch 1879 p. 109) und namentlich von August Müller (Zeitschrift der D. M. G. 1879 p. 698—700) geschehen.

Der charakteristische Vokal steht bei den starken Verben hinter dem zweiten Radikal, bei den ע״ו und ע״ע aber hinter dem ersten, weil es hier nur eine Stammsilbe gibt. Von Haus aus kurz wird er bei diesen beiden Arten von Verben lang, und zwar bei den ע״ו naturâ, bei den ע״ע positione, durch Verdoppelung des auf ihn folgenden Consonanten[1]); für das Lautgewicht der Sylbe ist das vollkommen äquivalent, eben sowie das Piel qattal und das Poel qâtal äquivalent sind. Er behält ausserdem regelmässig den Ton, während er bei den starken Verben den Ton verliert, wenn die Endungen vokalisch antreten[2]). Ein Piel gibt es nicht von den ע״ו und ע״ע, weil, auch wenn ein mittlerer Radikal angenommen wurde, er doch viel zu schwach schien um eine Verdoppelung zu ertragen. Statt

---

[1]) Natürlich nur, wenn die allgemeinen Lautgesetze die Verlängerung und Verdoppelung überhaupt gestatten. Sonst bleibt der Vokal kurz und der Consonant unverdoppelt.

[2]) Nur im Aramäischen hat er hier den Ton in der 3. Pluralis Perfecti behalten. Bei jequmûn(a) verliert er ihn natürlich auch bei den ע״ו; bei den ע״ע gegen die Regel öfters in 3 Pl. Pf.

dessen bilden die ע״ע ein Poel (sôbeb) und auch die ע״ו eine davon nicht zu trennende, völlig gleichlautende Form (qômem); im Aramäischen entspricht die Form qaurar von qarr. Von derivirten Stämmen kommen nur Niphal und das Hiphil vor.

Im Niphal lautet die Perfektform des starken Verbs naqtal[1]). Fällt der mittlere Radikal (t) aus, so bleibt naqal. Daraus entsteht durch Verlängerung oder Versteifung der Stammsylbe naqâl bei den ע״ו oder naqall bei den ע״ע. Da ursprünglich langes â im Hebräischen sich verdunkelt, so wird für naqâl gesprochen naqôl. Das Imperfectum wird ganz so gebildet, als wäre das Perfectum ein Perfectum Qal von פ״ן: jiqqôl, jissobb. Nach dieser Analogie findet sich auch die intransitive Aussprache jimmass, die bei den ע״ע die gewöhnliche ist, sogar im Perfectum ausnahmsweise namess.

Das Hiphil des starken Verbs lautet arabisch aqtal juqtil, hebräisch mit teilweise weniger ursprünglichem Vokalismus hiqtil jaqtil[2]). Bei Ausfall des mittleren Radikals arabisch aqal juqil, hebräisch hiqil jaqil. Daraus durch Verlängernng oder Versteifung der Stammsylbe arabisch aqâl juqîl oder aqall juqill, hebr. hiqîl jaqîl oder hiqill jaqill. Passivisch im Hebräischen hûqăl und hûsabb: der passivische Vokal hat hier der Sprache mit Recht für wichtiger gegolten als der Stammvokal.

Der einfache Stamm, das Qal, ist bekanntlich reicher entwickelt als die abgeleiteten. Während dort der charakteristische Vokal immer der selbe ist, wechselt er hier und erscheint als a oder i oder u. Im Perfectum überwiegt a im Hebräischen sehr stark; die gewöhnliche Form des Triliterum ist qatál. Das biliterale qal wird bei den ע״ע zu qall versteift. Beispiele intransitiver Aussprache in contrahirten Formen gibt es hier nicht. Vielleicht darf man das nach dem Arabischen erklären, welches mit dem charakteristischen Vokal in der dritten Perf. des ע״ע nach mechanischen Lautgesetzen schonungslos aufräumt. Man sagt vadda (vadidta), labba (labubta), dagegen bi'sa ni'ma (für ba'isa na'ima); subba (subibta), aber qîla. Im Hebräischen

[1]) naqtal = niqtal. Das i findet sich im Präformativ bei נֵעוֹר Zach. 2, 17.

[2]) Ursprünglich hat auch das Hebräische in der Stammsylbe des Perfects ein a und erst in der des Imperfects ein i gehabt; daher hiqtálta, abe taqtélna. Die Verlängerung des i in der Stammsylbe auch der starken Verba ist spät und findet sich in keiner anderen semitischen Sprache.

scheinen wenigstens die Nomina auf a-i ebenso nicht das i sondern das a beizubehalten, vgl. makk dall mit aram. makik dalil. Zwischen Nomen und Verbum kann freilich ein Unterschied gewaltet haben.

Im Perfectum Qal der ע״ו würde die wirkliche Verlängerung von qam qim qum lauten: qôm qîm qûm. Statt dessen finden sich gleichmässig (was sehr zu beachten ist) die bloss tonlangen Formen qām qēm qōm; die vorkommenden intransitiven Beispiele sind mēt ōr bōsch tōb. Der tonlange Vokal unterscheidet sich freilich dadurch von seinesgleichen, dass er niemals wegfällt, auch wenn der Ton vorrückt — was übrigens hier verhältnismässig selten vorkommt. Trotzdem wird man zu urteilen haben, dass in diesen Perfectformen der ע״ו die ursprünglichen Kürzen erhalten sind und nur die Tonverlängerung erfahren haben, welche sich in der Stammsylbe des starken Verbs zwar bei den Intransitiven aber nicht beim Transitivum findet. Im Aramäischen zeigen qâm mît die richtige Verlängerung. Ebenso im Arabischen qâma; die intransitive Aussprache kommt hier in der einfachen Form nicht zum Vorschein und auch nicht in der entsprechenden Form des Participiums (mât = mēt; gâr = gēr.)

Dagegen das Imperfectum der ע״ו zeigt auch im Hebräischen die regelmässige und wirkliche Verlängerung. Als charakteristischer Vokal überwiegt u, sowol bei ע״ו als bei ע״ע. Die triliterale Form jaqtul lautet biliteral jaqul, verlängert oder versteift jaqûl oder jaqull. Die intransitiven Verba haben im Imperfect a. Die triliterale Form jaqtal lautet biliterel jaqal (jeqal), verlängert oder versteift jaqâl oder jeqall; regelrecht wird jaqâl in den vorkommenden Beispielen zu jaqôl (jeqôl) verdunkelt[1]. Mit u wechselt im Imperfect transitiver Verben der charakteristische Vokal i. Er ist im Hebräischen bei starken Verben kaum im Gebrauch, bei schwachen dagegen häufig. So namentlich auch bei den ע״ו: jabîn, jadîn, jarîb jasîm u. s. w.[2].

Mit dem Imperfectum geht bei den ע״ו — die ע״ע interessiren uns jetzt nicht mehr — nicht bloss der Imperativ, sondern auch der Infinitiv. Dem Imperfectum jaqûm entspricht der Infinitiv

[1]) Neben jaôr könnte auch jeôr (wie jebôsch) Impf. Qal sein, denn naôr Ps. 76, 5 ist verschrieben für nôrâ (furchtbar).

[2]) Vgl. Nöldeke in der Zeitschr. der D. M. G. 1883 p. 525 ss.

qûm, dem Impf. jadîn der Inf. dîn, dem Impf. jabô (für jabâ) der Inf. bô (für bâ). Die Correspondenz tritt hier viel deutlicher hervor als bei dem starken Verbum, wo der Infinitiv q'tul den Infinitiv q'tal bis auf wenige Fälle (sch'kab, sch'kan) verdrängt hat und der Infinitiv q'til nicht vorkommt, weil das Imperfectum jaqtil oder jiqtil verschwunden ist. Wol aber findet sich zu den Imperff. יִתֵּן und יֵלֵד auch der entsprechende Infinitiv mit charakteristischem i.

Die Beurteilung der Formen jadîn dîn, jarîb rîb, um deren willen zunächst diese Seiten geschrieben worden sind, widerspricht der gewöhnlichen, auch von Nöldeke festgehaltenen Betrachtungsweise. Sie stimmt aber zu den Tatsachen im Hebräischen (und im Aramäischen). Der Unterschied zwischen qûm und rîb findet sich dort nur im Qal und nur in der Imperfectgruppe, im Perfectum Qal entspricht den beiden Vokalisirungen des Imperfects gleichmässig die mit a[1]). Sowie in qam und rab der charakteristische Vokal des Perfects erscheint, so in jaqûm jarîb der des Imperfects, und so wie in jabâ (jabô) der intransitive Vokal des Imperfects verlängert ist, so in jaqûm jarîb der transitive. Wenn überhaupt das Princip gilt, dass in den ע״ו der charakteristische Vokal der Stammsylbe, der im starken Verb kurz erscheint, zur Compensation der Biliteralität verlängert wird, so muss man die Imperfectformen jaqûm jabîn jabâ von vornherein postuliren. Wenn aber umgekehrt ein durchgehender wurzelhafter Unterschied zwischen Verbis mediae Vau und mediae Jod existirt, und sie alle entweder der einen oder anderen Klasse angehören, so fällt damit die ganze Müllersche Theorie über den Haufen. Denn dann haben wir wieder qavam neben rajab und können sehen, wie von qavam zu qam, von qavamta zu qamta, von hiqvim zu hiqim, von naqvam zu naqom der Übergang zu machen, und wie die Concordanz der Formen von ע״ו und ע״ע zu erklären sei. Ewald war von einem feinen Gefühl dabei geleitet, dass er die Ain Jod zu beseitigen strebte, die den von ihm geahnten Charakter der „mittelvokaligen“ Verba störten; er hat sich jedoch darin versehen, dass er sie, getäuscht von einzelnen späten Analogiebildungen, als ursprüngliche Hiphilformen betrachtete, statt als Imperfecta des Qal.

---

[1]) Auch banta, rabta. Die Formen bînota rîbota sind secundär und kommen nicht in Betracht.

Der Einwand, dass das Arabische den Unterschied zwischen u und i doch auch im Perfectum aufweise, besagt nicht viel. Die Vokalisirung qumta ribta ist erst vom Imperfectum qûm rîb ins Perfectum eingedrungen und dort anerkanntermassen nicht ursprünglich. Ursprünglich erscheint das i, als Charaktervokal des Perfects, im Intransitivum chifta. Schwerlich wird das intransitive i in chifta und das transitive in ribta von Anfang an neben einander gestanden haben; das perfectische i entspricht imperfectischem a (chifta châf) und nicht imperfectischem i (ribta rîb). Analog würde auch perfectisches u sich in Wahrheit nur für solche Verba gehören, die mit hebräisch or bosch tob in gleicher Reihe zu setzen sind.

Das Vorkommen von Verben, in denen mittleres Vau oder Jod wirklich radikal war, soll dadurch nicht ausgeschlossen werden. Consonantische Aussprache des Vau oder Jod ist freilich kein Beweis dafür, wie Nöldeke wiederholt gezeigt hat. Aber wenn ein Unterschied zwischen mediae Vau und mediae Jod nie und nirgend existirt hätte, so würden gewisse Paare von Verbalstämmen verschiedener Bedeutung (vorzugsweise im Arabischen) lautlich völlig zusammenfallen.

Die Nomina gehn in Müllers Theorie schwieriger auf, wenigstens diejenigen einfachster Bildung mit nur einem kurzen Vokal. Den Formen qatl qitl qutl entsprechend kommen zwar qâl (hebr. qôl) qîl qûl neben einander vor, z. B. dôr dîn rûh im Hebr., im Arab. sogar râh rîh rûh aus einer Wurzel[1]). Aber wie soll man über qail und qaul urteilen? soll man sie mit qâl (etwa wie das Paial und Paual mit dem Pâal) zusammenstellen[2]) oder mit qîl und qûl? Auf alle Fälle wird die Consequenz von den Verbis her auch für die Nomina gezogen werden müssen. Es kann auch unter ihnen nur ganz wenige mit wirklich radikalem Vau oder Jod geben. Consonantische Aussprache dieser Halbvokale ist hier erst recht kein Beweis. Formen wie madian maʿian, die anderswo früher vorkommen, sind im Hebräischen spät recipirt. Die

---

[1]) Ich sehe nicht ein, warum das Substantiv qal nicht mit qil und qul in eine Reihe gehören soll.

[2]) Wechsel von â und ai findet sich in Deminutivum, Ubâd Ubaid, Unâs Unais, Hudhâfa Hudhaifa. Auch ghulâm und ghazâl gehören dahin.

alte hebr. Aussprache ist madôn maôn[1]), und da lässt sich Vau oder Jod nicht unterscheiden.

2. Unter den ל״ה gibt es wol auch wirkliche ultimae Jod, wenigstens wirkliche ultimae Vau. Der Unterschied einiger Wurzeln erklärt sich nicht gut anders, wie ענו und ענה, שלו und שלה. Wurzelhaftes Vau scheint nach dem zweifachen אענו der Mesainschrift einst sogar in abgeleiteten Verbalstämmen sich erhalten zu haben; denn als Suffix der 3 sg. m. lässt sich das Vau hier sowol aus syntaktischen Gründen als auch deshalb nicht auffassen, weil das betreffende Suffix sonst überall mit He geschrieben wird,

Im Ganzen und Grossen aber fehlt auch bei diesen Verben eigentlich der dritte Radikal. Ihre biliterale Natur zeigt sich noch in manchen Formen erhalten, in denen die Endungen ganz so an den zweiten Radikal antreten, wie bei den starken Verbis an den dritten. Namentlich ist dies im Hebräischen der Fall. Gal-at als 3 sg. f. pf. ist allgemein; im Hebr. kommt hinzu gal-u jigl-ûn tigl-ûn tigl-în; Bildungen wie ataju jetajun mit Jod als drittem Radikal sind spät. Beim Nomen tritt die Endung ôn direct an den zweiten Radikal: ason ʿavon gaon hamon raçon; den Formen herajon hizzajon[2]) stehn die älteren haron hazon gegenüber, ʿiniân qiniân sind Aramaismen. Auch die Genus- und Numerusendungen treten direct an: gol-at qasch-at, gol-im qasch-im, gol-ot qasch-ot; im Aramäischen geschieht das selbe sporadisch (g'din g'dai, sch'min sch'mai) bei der masc. Pluralendung des Status abs. und constr., durchgehend bei der alten Endung des Status emph. aija, die nicht etwa den dritten Radikal Jod in sich birgt, da sie ja auch bei den nicht zu ל״ה ausgebildeten richtigen Biliteris erhalten ist[3]). Interessant sind namentlich

---

[1]) معان d. i. محضر Tab. 2 151, 16 (Jaq. 4, 571, 5 s.). „Die Wässer der Araber", sind ihre einzigen festen Stätten, wo der Hâdir bleibend siedelt, die Übrigen zu gewissen Jahreszeiten lagern. Es ist ein altes Nomadenwort, ebenso wie nave (Ziel der Wanderung, daher sowol Weide als Wohnung). Eine Wurzel עון wohnen gibt es nicht. Eine Nebenform zu maʿân ist vielleicht maʿîn; die Aussprache richtet sich im ersten Fall nach dem Schema maqtal, im andern nach manzil.

[2]) Andersartig sind ebion ʿelion ga'ion (Ps. 123, 4). Alt scheint nur ebion zu sein, das indessen keine Wurzel hat.

[3]) Es heisst auch nicht qaschiaija, sondern q'schaija.

einzelne substantivische Feminina wie alăt kalăt manăt (neben aliat ʿervat) und tôdăt tôrăt (neben taklît tabnît) im Hebräischen. Sie sind deutlich von Wurzeln ל״ה derivirt. Andere ähnlich gebildete, die in grosser Zahl namentlich im Arabischen vorkommen, sind das allerdings nicht; es sind wenigstens überwiegend für sich stehende biliterale Substantive mit Femininendung[1]). Es ist aber sehr bezeichnend, dass die Neigung herrscht, sowol sie wie die entsprechenden Masculina als ל״ה zu behandeln — respective zu ל״ה fortzubilden, wie ثدى aus שד oder חד. Und auch ein etwaiges Schwanken, ob diese biliteralen Urwörter in dieser oder jener Weise zu Triliteris zu ergänzen seien, ist bezeichnend. Arabisch irăt ist vermutlich hebräisch ari (Ezech. 43, 15. 16), wechselt aber im Arabischen selber mit rijat[2]), einem Devirat von primae Vau; umgekehrt wird humăt wirklich mit einem Verbum primae Vau zusammenhängen, hat aber den Plural wie von ל״ה. Die Femininform حظة lässt vermuten, dass das Wort חץ, der Pfeil, eigentlich ein richtiges Biliterum ist, es erscheint aber faktisch entweder als ע״ע, im Hebräischen und Arabischen, oder als ל״ה im Abessinischen, Arab., Hebr. und Aramäischen[3]). Ebenso mag קץ eigentlich Biliterum sein; es erscheint aber entweder als ע״ע oder als ל״ה, der erst spät nachzuweisende Plural (st. cstr.) lautet

---

[1]) عِزة ظَبة صَعة شَفة سَنة رئة حُمة حِظة حِذة ثُبة بُرة أَمة اِرة لُغة لِثة قُلة فئة عِضة. Meist mit plur. san. masc., aber auch حمى حظى.

[2]) Dies seltene Wort (Lisan 20, 267) scheint vorzukommen in der Erzählung des Mufaddal über den Tag von Faruq im Kriege der Abs und Fazara zu Prov. 21, 96. Es steht dort allerdings فى الرثة und darnach übersetzt Freytag (2, 280) relictis ignibus inter viliora impedimenta. Aber dies passt nicht in den Zusammenhang. Qais b. Zuhair bricht das Lager ab, lässt aber die Feuer auf der Feuerstelle brennen, damit der Feind den Abzug nicht merke.

[3]) Vgl. den arab. Plural احاظى احظى und das fem. حظوة. Hebräisch חצי 1 Sam 20. 2 Reg. 9. Aramäisches חטיא ist nachgewiesen von Olshausen in den Berliner akad. Sitzungsber. 1880 p. 879. — Aus حذة dagegen kann man nicht mit gleichem Recht auf ein Urwort חן (Brust) schliessen, weil eine von da ausgehende Bifurcation fehlt, vielmehr das Hebr. und Aram. darin übereinstimmen, dass חוה und חדיא ult. Jod sind.

sogar qaçve. Umgekehrt kommen auch Rückbildungen vor. Wie es im Syrischen schel heisst für schéli, so hat sich im alten Aramäisch פאר aus פרי gebildet; denn die Wurzel ist überall lediglich ultimae Jod, nirgend mediae Aleph. Ebenso hebr. gur (Welfe) aus gúri oder gúru, wie das Aramäische und Arabische beweist. Dabei wird Betonung der ersten Sylbe vorausgesetzt, die sich in der uns überlieferten Aussprache bei ultimae Jod nicht findet, nur bei ultimae Vau im Hebräischen. Vgl. noch qart qiriat qîr.

Die Vermutung liegt nun nahe, dass bei den ל"ה, wie bei den ע"ו, zum Ersatz der unvollkommenen Entwickelung eine Vokalverlängerung eingetreten sei, nur nicht hinter dem ersten, sondern hinter dem zweiten Radikal, wodurch die Ähnlichkeit mit den starken Verben schon grösser wird. Weiter würde man dann erwarten, dass der verlängerte Vokal auch bei den ל"ה dem charakteristischen Vokal des starken Verbs oder Nomens entspreche. Sehen wir, wie weit die Tatsachen mit dieser Erwartung im Einklang stehn.

Im Hebräischen und Aramäischen ist der Unterschied der ultimae Vau und Jod nur im Nomen, nicht im Verbum ausgebildet. Das Perfectum des einfachen Stammes zeigt, abgesehen von der dritten Person, im Hebr. i, im Aram. ai und nur intrans. î; das Imperfectum ae oder ê[1]). Die Imperfecta der abgeleiteten Stämme enden ebenso wie das des einfachen, die Perfecta haben hier im Aram. überall î, im Hebr. daneben auch ê=ai. Ein Wechsel der die Stelle des dritten Radikals vertretenden Vokale, der dem Wechsel der charakteristischen Vokale des starken Verbs entspräche, findet nicht statt; es erscheint vielmehr überall ein und der selbe Vokal i als wurzelhaft, der den charakteristischen Vokal entweder verdrängt oder in sich aufnimmt. Bloss in der 3 s. g. m. pf. zeigt sich das lange a, im Aramäischen nur noch im einfachen Stamme.

Anders liegt die Sache jedoch im Arabischen. Die arabischen Imperfecta von ל"ה jaglû jarmî jarà entsprechen in der Tat, genau wie die von ע"ו jaqûm jarîb jachâf, den drei wechselnden Aussprachen jaqtul jaqtil jaqtal; der charakteristische Vokal ist, wie dort im Inlaut, so hier im Auslaut verlängert. Und so wie qumta sich nach jaqum richtet und ribta nach jarib, so entspricht das u in galauta dem u in jaglu und das i

[1]) Intrans. Imperativ im Aram. auf ai.

in ramaita dem i in jarmi; während in chaschîta wie in chifta der regelmässige intransitive Vokal des Perfects geblieben ist, unbeeinflusst von dem a des Imperfects. Der Diphthong würde sich aus der Einwirkung des transitiven Perfectvokals erklären, der in der 3. m. s. dominirend geblieben ist. Im Nomen zeigt sich Verlängerung des charakteristischen Vokals a in فُدًى und عَصًا. Consonantisches Jod und Vau erscheint vorzugsweise in den Nomina einfachster Bildung. Vermutlich ist indes die vokalische Aussprache gúri gáru (mit Vornbetonung) älter[1]).

Beim Nomen findet sich nun aber eine ähnliche Erscheinung auch im Aramäischen und Hebräischen. Ich gehe zunächst von einzelnen Substantiven aus, die nicht zu ל״ה ausgebildet, sondern als Bilitera erhalten sind, von den bekannten Verwandtschaftsnamen für Vater Bruder und Schwäher. Hier ist die auslautende Nominalendung im Hebr. zu î, im Aram. zu û verlängert: abî achî hamî, abû achû hamû[2]). Ebenso auch die Femininendung ăt in ât (hebr. ôt): achât hamât. Dieser letztere Fall interessirt uns besonders, denn er lässt sich in grossen Umfang auch bei den ל״ה nachweisen, namentlich im Aramäischen: Verlängerung der Femininendung ăt zum Ersatz des fehlenden dritten Radikals.

Wie aus galăt, wenigstens bei den Westsyrern g'lât geworden ist, so aus manăt (hebr.) bei allen Aramäern m'nât und verdunkelt m'nôt[3]); neben schaviat steht sch'vât. Nur in ra'ta und pha'ta, die nicht richtige ל״ה sind, hat sich die Verlängerung nicht vollzogen. Den Absolutus dieser langen Femininendung erkennt man in dem syrischen Infinitiv meglâ; das palästinische Aramäisch hat dafür die Masculinform meglê, wovon auch im

---

[1]) Vielleicht ist hier u und i ursprünglich Nominalendung und wurde dann zur tertia radicalis. Vgl. die folgende Note.

[2]) Die Annahme einer vokal. Nominalendung auch für das Hebr. und Aram. ist notwendig, weil sonst die Segolatformen von Anfang an nicht hätten ausgesprochen werden können. Aber i und u wurden dabei promiscue gebraucht. Wenn es hebr. abi und aram. abu heisst, so heisst es umgekehrt hebr. zu und aram. zi, und im Arab. wechselt (ella)dhi mit dhu (bei den Taiji). Das u findet sich im Hebr. noch in Metu- Betu- Schemu-el. Ohne verlängerten Auslaut scheint sich ab und ach erhalten zu haben im Status constr. auf den aramäischen Inschriften.

[3]) Weitere Beispiele bei Nöldeke § 77. 78. 101.

Syrischen die Suffixformen abgeleitet werden. Der eigentliche Emphaticus zu meglâ würde meglâta lauten; wie maumâta, das sich neben maumîta noch erhalten hat. In den abgeleiteten Verbalstämmen findet sich ât statt ît oder iat nicht; hebr. todăt heisst aram. nicht taudât sondern taudît. Doch wäre es möglich, dass tar'ût (neben tar'ît) ursprünglich tar'ôt gelautet hätte.

Einzelne Wörter auf ât und ôt werfen im Plural die Endung ab und haben (ganz entsprechend den p. 256 n. 1. aufgezählten Femininen) einfach aija, womit freilich schon âjê wechselt. So t'phâta[1]) t'phaija, k'bôta k'baija, und analogisch auch q'tôta q'taija. Dies ist höchst charakteristisch; es steckt kein i oder u in dem ât.

Im Hebräischen sind q'çât m'nât Aramaismen, echt dagegen q'çôt, das irrig für einen Plural gehalten wird. Ferner aschpôt (mit Aleph prosth.); denn die Wurzel ist in Wahrheit ל״ה[2]). Weitere Substantive dieser Form sind nicht vorhanden; dagegen gehören die Infinitive der ל״ה sämtlich hierher. Vielleicht lässt sich auch שבות (neben שבית) u. a. als fortgeschrittene Verdunkelung von sch'bât betrachten.

Im Arabischen sind zakât çalât Lehnworte. Ebenso auch taurât; hier aber haben erst die Araber das ăt von torăt in ât verlängert. Echt arabisch sind manât qanât (hebräisch manăt und qanăt) u. a. Daneben steht manîjat; t'phât aschpôt heisst auf arabisch uthfîjat. Die Worte اضاة مناة und قناة mit langem ât können den Plural قنون اضون منون bilden, gradeso wie عصاة عزة mit kurzem ăt; die Analogie mit dem syrischen t'phâta t'phaija fällt dabei auf. Das Nomen Actionis مرضاة entspricht der syrischen Infinitivform; man könnte es dem Femininum des Partic. Pass. (mar'dîjat) gleichsetzen, das im vierten Stamm für das Nomen Actionis gebraucht wird (mughnât).

Mir scheint damit das Princip der Verlängerung des Auslautes, als Ersatzes der fehlenden tertia radicalis, für die ל״ה erwiesen zu sein, obgleich man damit nicht in allen Fällen auskommt. Ich leugne nicht, dass ich zu einer ganz klaren Anschauung noch nicht

---

[1]) Dass dies die richtige Aussprache von חפת, dem Singular von t'phaija ist, lehrt der Vergleich von aschpôt. Vgl. Isr. und jüd. Geschichte 1897 p. 129 n. 2.

[2]) Tab. 1 1927, 2. Dagegen פ״ן Hatim (ed. Schulthess) 27, 8.

durchgedrungen bin, hoffe aber, dass meine Darlegungen eine solche vorbereiten können. Dass das feste und fertige Schema der arab. Grammatik überhaupt nicht einfach als das was da war am Anfang angesehen werden darf und, wenn es doch geschieht, öfters die Erklärung mehr hemmt als fördert, ist nachgrade wol allgemeine Überzeugung. Ewald hat im Ganzen mehr Recht behalten als Olshausen. Namentlich seine arabische Grammatik verdient nicht die Ignorirung, der sie verfallen ist; sein Latein ist noch immer verständlicher als sein Deutsch.

Berichtigungen.

Lies Jamama für Jamam (40, 37), Dan. 12, 2 für 12, 12 (171, 9), Bedingung für Bedeutung (175, 18). Das Misverständnis τὰ σάββατα αὐτῶν (241, 29) erklärt sich aus aramäischem שבותהון (sêbuthon, mit Sin für Samech) nicht eben schlechter als aus hebräischem שבתם. Dass manûn (259, 25) von den Arabern selber nicht als Pluralis sanus behandelt wird, ist mir nicht unbekannt, s. Ham. 14 v. 1. 44 v. 6. 531 v. 3.





